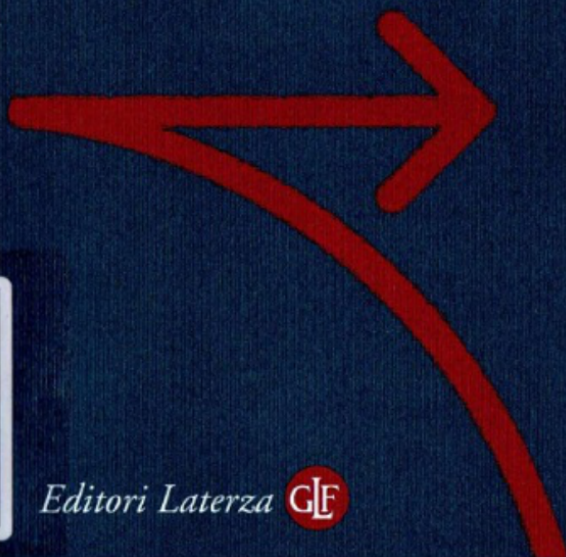


Sagittari

Giorgio Agamben

Il sacramento del linguaggio

Archeologia del giuramento



Editori Laterza



Che cos'è il giuramento, qual è la sua origine, quale il suo scopo se esso sembra mettere in questione l'uomo stesso come animale politico? L'archeologia del giuramento che questo libro propone cerca di rispondere a queste domande. Attraverso un'indagine di prima mano sulle fonti greche e romane, che ne mette in luce il nesso con la legislazione arcaica, la maledizione, i nomi degli dei e la bestemmia, Agamben situa l'origine del giuramento in una prospettiva nuova, in cui esso appare come l'evento decisivo nell'antropogenesi, nel diventar umano dell'uomo. Il giuramento ha potuto costituirsi come 'sacramento del potere' perché esso è innanzitutto 'sacramento del linguaggio', in cui l'uomo, che si è scoperto parlante, decide di legarsi alla sua parola e di mettere in gioco in essa la sua vita e il suo destino.

Ocr e conversione a cura di Natjus

© 2008, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2008

Giorgio Agamben

Il sacramento del linguaggio

Archeologia del giuramento

(Homo sacer II, 3)

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel settembre 2008
SEDIT - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-8781-6

Von diesen Vorgängen meldet kein Zeuge;
sie *zu* verstehn bietet unser eignes Bewusstsein
keinen Anhalt. Nur eine Urkunde ist uns von ihnen
geblieben, so schweigsam dem unkundigen,
wie beredt dem kundigen: die Sprache.

Di questi processi nessun testimone ci informa,
la nostra coscienza non ci fornisce alcun appiglio.
Ci è rimasto un solo documento, tanto muto
per l'ignorante, quanto eloquente per l'erudito:
il linguaggio.

Hermann Usener

Der Schematismus der Verstandesbegriffe ist...
ein Augenblick in welchem Metaphysik und Physik
beide Ufer zugleich berühren *Stix interfusa*.

Lo schematismo dei concetti dell'intelletto è...
un istante nel quale metafisica e fisica congiungono
insieme le loro sponde *Stix interfusa*.

Immanuel Kant

Il sacramento del linguaggio

1. Nel 1992, il libro di Paolo Prodi, *Il sacramento del potere*, ha richiamato con forza l'attenzione sull'importanza decisiva del giuramento nella storia politica dell'Occidente. Situato allo snodo di religione e politica, il giuramento non soltanto testimonia di quella "doppia appartenenza" (Prodi, p. 522) che definisce, secondo l'autore, la specificità e la vitalità della cultura occidentale cristiana; esso è stato anche, di fatto - questa la diagnosi da cui il libro esordisce (ivi, p. 11) -, la "base del patto politico nella storia dell'Occidente", che, in quanto tale, è possibile ritrovare in funzione eminente ogni volta che questo patto entra in crisi o torna a riannodarsi in forme diverse, dagli inizi del cristianesimo alla lotta per le investiture, dalla "società giurata" del tardo Medioevo alla formazione dello Stato moderno. Coerentemente a questa sua funzione centrale, il declino irreversibile del giuramento nel nostro tempo non può che corrispondere, secondo Prodi, a una "crisi che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico" (*ibid.*). Se noi siamo oggi "le prime generazioni che, nonostante la presenza di alcune forme e liturgie del passato [...] vivono la propria vita collettiva senza il giuramento come vincolo solenne e totale, sacralmente ancorato, a un corpo politico" (*ibid.*), ciò significa, allora, che noi ci troviamo senza esserne consapevoli sulla soglia di "nuove forme di associazione politica", la cui realtà e il cui senso ci restano ancora da delibare.

Com'è implicito nel sottotitolo (*Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*), il libro di Prodi è una ricerca storica e, come suole avvenire in tali ricerche, l'autore non si pone il problema di quello che egli definisce il "nucleo a-storico e immobile del giuramento-avvenimento" (ivi, p. 22). La definizione "dal punto di vista antropologico", che viene

sommariamente accennata nell'Introduzione, ripete così luoghi comuni tratti dalle indagini degli storici del diritto, degli storici della religione e dei linguisti. Come spesso avviene quando un fenomeno o un istituto si colloca all'incrocio di territori e discipline diverse, nessuna di queste può rivendicarlo integralmente in proprio e alla massa spesso imponente degli studi particolari non fa riscontro un tentativo di sintesi che dia atto della sua complessità, della sua origine e della sua rilevanza globale. Poiché, d'altra parte, un compendio eclettico dei risultati delle singole discipline non sembra scientificamente raccomandabile e il modello di una "scienza generale dell'uomo" non gode più da tempo di una buona stampa, la presente ricerca si propone non tanto un'indagine sull'origine, quanto piuttosto una archeologia filosofica del giuramento.

Si tratta, cioè (mettendo in relazione la posta in gioco di un'indagine storica come quella di Prodi - che, come ogni vera ricerca storica, non può non mettere in questione il presente - con i risultati delle ricerche della linguistica, della storia del diritto e della religione), di chiedersi innanzitutto: che cos'è il giuramento, di che cosa ne va in esso, se esso definisce e mette in questione l'uomo stesso come animale politico? Se il giuramento è il sacramento del potere politico, che cosa, nella sua struttura e nella sua storia, ha reso possibile che esso fosse investito di una simile funzione? Quale livello antropologico in ogni senso decisivo è in esso coinvolto, perché tutto l'uomo potesse, nella vita e nella morte, essere in esso e da esso chiamato in causa?

2. La funzione essenziale del giuramento nella costituzione politica è espressa con chiarezza nel passo di Licurgo che Prodi mette in esergo al suo libro. "Il giuramento - si legge qui - è ciò che tiene [*to synechon*] insieme la democrazia". Prodi avrebbe potuto citare un altro passo, del filosofo neoplatonico Ierocle, che, al tramonto dell'ellenismo, sembra ribadire questa centralità del giuramento facendone il principio complementare alla Legge: "Abbiamo mostrato in precedenza che la legge [*nomos*] è l'operazione sempre uguale attraverso la quale Dio conduce eternamente e immutabilmente tutte le cose

all'esistenza. Chiamiamo ora giuramento [*horkos*] ciò che, seguendo questa legge, conserva [*diatèrousan*] tutte le cose nello stesso stato e le rende stabili in modo che, in quanto esse sono contenute nella garanzia del giuramento e mantengono l'ordine della legge, l'immutabile fermezza dell'ordine della creazione è il compimento della legge creatrice" (Hirzel, p. 74; cfr. Aujoulat, pp. 109-110).

Conviene prestare attenzione ai verbi che esprimono la funzione del giuramento nei due passi. Tanto in Licurgo che in Ierocle, il giuramento non crea, non pone in essere, ma mantiene unito (*synecho*) e conserva (*diatèreo*) ciò che qualcos'altro (in Ierocle, la legge; in Licurgo, i cittadini o il legislatore) ha posto in essere.

Una funzione analoga sembra assegnare al giuramento quello che Prodi definisce il testo fondamentale che la cultura giuridica romana ci ha tramandato su questo istituto, e cioè il passo del *De officiis* (III, 29, 10) in cui Cicerone così definisce il giuramento; "Sed in iure turando non qui metus sed quae vis sit, debet intellegi; est enim iusiurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet". *Affirmatio* non significa semplicemente un proferimento linguistico, ma ciò che conferma e garantisce (il successivo *affirmate promiseris* non fa che ribadire la stessa idea: "Ciò che hai promesso nella forma solenne e confermata del giuramento"). Ed è su questa funzione di stabilità e garanzia che Cicerone richiama l'attenzione, scrivendo all'inizio: "Nel sacramento è importante comprendere non tanto la paura che esso genera, ma la sua efficacia propria [*vis*] e in che cosa consista questa *vis*, risulta inequivocabilmente dalla definizione etimologica della *fides* che, secondo Cicerone, è in questione nel giuramento: *quia fiat quod dictum est appellatam fidem* (ivi, I, 23).

È nella prospettiva di questa *vis* specifica che occorre rileggere le parole con cui Émile Benveniste, all'inizio del suo articolo del 1948, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, ne definiva la funzione: "[Il giuramento] è una modalità particolare di asserzione, che appoggia, garantisce, dimostra, ma non fonda nulla. Individuale o collettivo, il giuramento esiste soltanto in virtù di ciò che rafforza e rende

solenne: patto, impegno, dichiarazione. Esso prepara o conclude un atto di parola che solo possiede un contenuto significativo, ma di per sé non enuncia nulla. È in verità un *rito orale*, spesso completato da un rito manuale la cui forma è variabile. E la sua funzione consiste non nell'affermazione che produce, ma nella *relazione* che istituisce tra la parola pronunciata e la potenza invocata" (Benveniste [1], pp. 81-82).

Il giuramento non concerne l'enunciato come tale, ma la garanzia della sua efficacia: in questione, in esso, non è la funzione semiotica e cognitiva del linguaggio come tale, bensì l'assicurazione della sua veracità e della sua realizzazione.

3. Che il giuramento nelle sue varie forme abbia la funzione precipua di garantire la verità e l'efficacia del linguaggio è ciò su cui tanto le fonti quanto gli studiosi sembrano concordare. "Gli uomini - scrive Filone — essendo infidi [*apistoumenoi*, privi di *pistis*, cioè di credibilità], ricorrono al giuramento per ottenere fiducia" (*De sacrif. Ab. et Caini* 93). E questa funzione sembra essere così necessaria alla società umana che, malgrado il perspicuo divieto di ogni forma di giuramento nei Vangeli (*Mt.* 5, 33-37 e *Iac.* 5, 12), esso fu accolto e codificato dalla Chiesa, che ne fece una parte essenziale del proprio ordinamento giuridico, legittimando in tal modo il suo mantenimento e la sua progressiva estensione nel diritto e nella prassi del mondo cristiano. E quando, nel 1672, Samuel Pufendorf raccoglie nel *De jure naturae et gentium*, la tradizione del diritto europeo, è proprio sulla sua capacità di garantire e confermare non solo i patti e gli accordi degli uomini, ma, più in generale, lo stesso linguaggio, che egli fonda la necessità e la legittimità del giuramento: "Attraverso il giuramento, il nostro linguaggio e tutti gli atti che si concepiscono attraverso il linguaggio [*sermoni concipiuntur*\ ricevono una insigne conferma [*firmamentum*]. Per questi avrei potuto trattarne opportunamente più in là, nella sezione in cui si tratta delle garanzie dei patti; tuttavia ho preferito parlarne in questa sede, perché col giuramento vengono confermati non solo i patti, ma anche il nostro semplice linguaggio [*quod iureiurando non pacta solum, sed et sitnplex sermo soleat confirmari*] " (Pufendorf, p. 326).

Poche pagine dopo, Pufendorf ribadisce il carattere accessorio del vincolo del giuramento, che, in quanto conferma una asserzione o una promessa, presuppone non solo il linguaggio, ma, nel caso del giuramento promissorio, il proferimento di un'obbligazione: "I giuramenti in sé non producono una nuova e peculiare obbligazione, ma sopravvivono come un vincolo in qualche modo accessorio [*velut accessorium quoddam vinculum*] a un'obbligazione in sé valida" (ivi, p. 333).

Il giuramento sembra dunque essere un atto linguistico inteso a confermare una proposizione significativa (un *dictum*), di cui garantisce la verità o l'effettualità. È di questa definizione, che distingue fra il giuramento e il suo contenuto semantico, che occorrerà verificare la correttezza e le implicazioni.

✧ Sulla natura essenzialmente verbale del giuramento (anche se esso può essere accompagnato da gesti, come il sollevare la mano destra) vi è accordo nella maggioranza degli studiosi, da Lévy-Bruhl a Benveniste, da Loraux a Torricelli. In riferimento alla natura del *dictum*, si suole distinguere fra giuramento assertorio, che si riferisce a un fatto passato (e conferma, quindi, un'asserzione), e giuramento promissorio, che si riferisce a un atto futuro (confermata, qui, è una promessa). La distinzione è già chiaramente enunciata in Servio (*Aen.* XII, 816: *litro tunc dici debere cum confirmamus aliquid aut promittimus*). Non a torto, tuttavia, Hobbes riconduceva queste due forme di giuramento a un'unica figura, essenzialmente promissoria: *Neque obstat, quod iusiurandum non solum promissorium, sed aliquando affirmatorium dici possit: nam qui affirmationem iuramento confirmat, promittit se vera respondere* (*De cive* II, 20). La differenza concerne, infatti, non l'atto del giuramento, identico nei due casi, ma il contenuto semantico del *dictum*.

4. Alla fine della sua ricostruzione dell'ideologia delle tre funzioni attraverso l'epopea dei popoli indoeuropei, Georges

Dumézil esamina un gruppo di testi (celtici, iranici, vedici) in cui sembrano essere in questione i mali o i “flagelli” (*fléaux*) corrispondenti a ognuna di esse. Si tratta, per così dire, dei “flagelli funzionali” delle società indoeuropee, ciascuno dei quali minaccia una delle tre categorie o funzioni fondamentali: i sacerdoti, i guerrieri, gli agricoltori (in termini moderni: la religione, la guerra, l'economia). In uno dei due testi celtici esaminati, il flagello corrispondente alla funzione sacerdotale viene definito come “la dissoluzione dei contratti orali”, cioè il rinnegamento e il disconoscimento delle obbligazioni assunte (Dumézil [1J, p. 616). Anche i testi iranici e vedici evocano il flagello in termini analoghi: l'infedeltà alla parola data, la menzogna o l'errore nelle formule rituali.

Si può pensare che il giuramento sia il rimedio contro questo “flagello indoeuropeo” che è la violazione della parola data e, più in generale, la possibilità della menzogna inerente al linguaggio. Tuttavia, proprio per ovviare a questo flagello, il giuramento si rivela singolarmente inadatto. Nicole Loraux, nel suo studio su *Giuramento, figlio di Discordia*, si è soffermata su un passo di Esiodo (*Theog.* 231 -232) in cui il giuramento viene definito negativamente solo attraverso la possibilità dello spergiuro, “come se il primo non avesse altro scopo che di punire il secondo e fosse stato creato, a titolo di flagello più grande, solo per quegli spergiuri che è esso stesso a produrre, per il semplice fatto di esistere” (Loraux, pp. 121-122). Già in epoca arcaica, dunque, quando il vincolo religioso avrebbe dovuto essere più forte, il giuramento sembra, cioè, implicare costitutivamente la possibilità dello spergiuro, ed essere destinato paradossalmente - come suggerisce Loraux - non a impedire la menzogna, ma a combattere gli spergiuri. Comunque si intenda l'etimologia del termine greco per lo spergiuro (*epiorkos*), su cui gli studiosi non cessano di discutere, è certo che nella Grecia arcaica e classica esso è dato per scontato. Non solo Tucidide, descrivendo le città in preda alla guerra civile, scrive che non vi è più “parola sicura né giuramento che incuta timore”, ma l'inclinazione dei Greci (in particolare degli Spartani) allo spergiuro era proverbiale anche in tempi di pace. Così Platone sconsiglia il giuramento delle parti nei processi, perché altrimenti si scoprirebbe che metà dei cittadini sono spergiuri (*Leg.* XII, 948e). Ed è significativo

che intorno al III secolo aG. i capiscuola della Stoa discutessero se fosse sufficiente, perché vi fosse spergiuro, che colui che giurava avesse, nell'attimo del proferimento, l'intenzione di non mantenerlo (era l'opinione di Cleante), o se fosse necessario, come riteneva Crisippo, che egli non adempisse di fatto ciò che aveva promesso (Hirzel, p. 75; cfr. Plescia, p. 84). Come garanzia di un contratto orale o di una promessa, il giuramento appariva secondo ogni evidenza fin dall'inizio del tutto inadeguato allo scopo e una semplice sanzione della menzogna sarebbe stata certamente più efficace. Il giuramento non costituisce in alcun modo un rimedio contro il "flagello indoeuropeo": piuttosto il flagello stesso è contenuto al suo interno nella forma dello spergiuro.

È possibile, allora, che nel giuramento non fosse in origine in questione soltanto la garanzia di una promessa o la veridicità di un'affermazione, ma che l'istituto che noi oggi conosciamo con questo nome contenga la memoria di uno stadio più arcaico, in cui esso riguardava la consistenza stessa del linguaggio umano e la natura stessa degli uomini in quanto "animali parlanti". Il "flagello" che esso doveva arginare non era soltanto l'inaffidabilità degli uomini, incapaci di mantener fede alla loro parola, ma una debolezza che riguarda il linguaggio stesso, la capacità delle parole di riferirsi alle cose e quella degli uomini di prendere atto della loro condizione di esseri parlanti.

✧ Il passo di Esiodo cui Loraux si riferisce è in *Theog.* 231-232: "Horkos, che agli uomini sulla terra grande sciagura / apporta, quando qualcuno volontariamente spergiura". Sempre nella *Teogonia* (775-806), l'acqua della Stige è descritta come "il grande giuramento degli dèi" (*theòn megan horkon*) e, anche in questo caso, essa funge da "grande flagello per gli dèi (*mega pëma theoisin*), perché chi degli immortali, questa versando, spergiuri [...] finché un anno sia compiuto giace senza respiro e senza parola nel letto e un cattivo torpore lo copre [...] e quando, compiuto un anno, questo male ha fine, passa a una prova più aspra: per nove anni è tenuto lontano dagli dèi sempre viventi, e né per consiglio né per banchetto si unisce più a loro".

Il nesso fra giuramento e spergiuro appare, tuttavia, fin dall'origine, così essenziale che le fonti parlano di una vera e propria "arte del giuramento" - in cui secondo Omero (*Od.* 19, 394) eccelleva Autolico - che consisteva nel pronunciare giuramenti che, grazie ad artifici verbali, potevano, se presi alla lettera, significare altro da quello che le persone a cui veniva prestato potevano intendere. In questo senso va intesa l'osservazione di Platone secondo cui "Omero ammira moltissimo Autolico, il nonno materno di Odisseo, e lo proclama superiore a tutti i mortali nell'arte di rubare e di giurare (*kleptosynei th'horkoi te* [*Rsp.* 334 b])).

5. Come si deve intendere l'*arché* che è in questione in una ricerca archeologica com'è quella che qui proponiamo? Fino alla prima metà del Novecento, nelle scienze umane il paradigma di una tale ricerca era stato elaborato dalla linguistica e dalla grammatica comparata. L'idea che fosse possibile risalire, attraverso un'analisi puramente linguistica, verso stadi più arcaici della storia dell'umanità era stata affacciata verso la fine del XIX secolo da Hermann Usener, nella sua indagine sui *Nomi degli dèi*. Chiedendosi, all'inizio della sua ricerca, come possa essere avvenuta la creazione di nomi divini, egli suggerisce che per rispondere a una simile domanda non abbiamo altri documenti che quelli che ci provengono da un'analisi del linguaggio (Usener, p. 5). Ma già prima di lui la grammatica comparata aveva ispirato le indagini di quegli studiosi, da Max Müller ad Adalbert Kuhn e a Émile Burnouf, che negli ultimi trent'anni del XIX secolo avevano cercato di fondare la mitologia comparata e la scienza delle religioni. Come la comparazione di forme linguistiche apparentate permetteva di risalire fino a stadi della lingua non attestati storicamente (quelle forme indoeuropee, per es. **deiwos* o **med*, che i linguisti hanno l'abitudine di far precedere da un asterisco per distinguerle dalle parole documentate nelle lingue storiche), così era possibile risalire, attraverso l'etimologia e l'analisi dei significati, a stadi altrimenti inaccessibili della storia delle istituzioni sociali.

È in questo senso che Dumézil ha potuto definire la sua ricerca come opera "non di un filosofo, ma di uno storico della

storia più vecchia e della frangia di ultra-storia [*de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra-histoire*] che si può ragionevolmente cercare di raggiungere” (Dumézil [2], p. 14), dichiarando nello stesso tempo il suo debito verso la grammatica comparata delle lingue indoeuropee.

La consistenza della “frangia di ultra-storia” che lo storico cerca qui di raggiungere è, dunque, solidale dell’esistenza dell’indoeuropeo e del popolo che lo parlava. Essa esiste nello stesso senso e nella stessa misura in cui esiste una forma indoeuropea; ma ciascuna di queste forme, a voler essere rigorosi, non è che un algoritmo che esprime un sistema di corrispondenze fra le forme esistenti nelle lingue storiche e, nelle parole di Antoine Meillet, ciò che chiamiamo indoeuropeo non è che “l’insieme di questi sistemi di corrispondenze [...] che suppone una lingua *x* parlata da uomini *x* in un luogo *x* in un tempo *x*”, dove *x* sta semplicemente per “sconosciuto” (Meillet, p. 324). A meno di non voler legittimare il *monstrum* di una ricerca storica che produce i suoi documenti originali, dall’indoeuropeo non si potranno mai estrapolare degli eventi che si suppongono storicamente avvenuti. Per questo il metodo di Dumézil ha registrato un progresso significativo rispetto alla mitologia comparata della fine del XIX secolo, quando, intorno al 1950, egli ha riconosciuto che l’ideologia delle tre funzioni (sacerdoti, guerrieri, pastori o, in termini moderni, religione, guerra, economia) “non si traduceva necessariamente, nella vita di una società, in una divisione tripartita *reale* di questa società, sul modello indiano”, ma che essa rappresentava appunto piuttosto una “ideologia”, qualcosa come “un ideale e, nello stesso tempo, un modo di analizzare e di interpretare le forze che regolano il corso del mondo e la vita degli uomini” (Dumézil [1], p. 15).

Nello stesso senso, quando Benveniste pubblica, nel 1969, il suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, dichiarando nella Premessa che nelle sue analisi “non entra alcun presupposto extralinguistico” (Benveniste [2], I, p. 10), non è certamente chiaro in che modo si debbano intendere il *locus* epistemologico e la consistenza storica di ciò che egli chiama una “istituzione indoeuropea”.

È la natura e la consistenza della “storia più vecchia” e

della “frangia di ultra-storia” che un’archeologia può raggiungere che conviene qui definire nella misura del possibile. Poiché è chiaro che l'*arché* verso cui l’archeologia cerca di regredire non può essere intesa in alcun modo come un dato situabile in una cronologia (sia pure in una griglia larga di tipo preistorico) e nemmeno al di là di questa, in una struttura metastorica intemporale (ad esempio, come ironizzava Dumézil, nel sistema neuronaie di un ominide). Essa è, piuttosto, una forza operante nella storia, esattamente come le parole indoeuropee esprimono innanzitutto un sistema di connessioni fra le lingue storicamente accessibili; il bambino in psicoanalisi una forza che continua ad agire nella vita psichica dell’adulto; e il *big bang*, che si suppone aver dato origine all’universo, qualcosa che non cessa di inviare verso di noi la sua radiazione fossile. Ma, a differenza del *big bang*, che gli astrofisici pretendono di datare, anche se in termini di milioni di anni, l'*arche* non è un dato, una sostanza o un evento, bensì un campo di correnti storiche tese fra l’antropogenesi e il presente, l’ultra-storia e la storia. E come tale - in quanto, cioè, come l’antropogenesi, essa è qualcosa che si suppone necessariamente accaduto, ma che non può essere ipostatizzato in un evento nella cronologia - essa può, eventualmente, permettere l’intel-legibilità dei fenomeni storici.

Indagare archeologicamente il giuramento significherà pertanto orientare l’analisi dei dati storici, che limitiamo per l’essenziale all’ambito greco-romano, in direzione di un'*arché* tesa fra l’antropogenesi e il presente. L’ipotesi è, cioè, che l’enigmatica istituzione, insieme giuridica e religiosa, che designiamo col termine “giuramento”, diventi intellegibile solo se la si situa in una prospettiva in cui essa chiama in causa la stessa natura dell’uomo come essere parlante e come animale politico. Di qui l’attualità di un’archeologia del giuramento. L’ultra-storia, come l’antropogenesi, non è infatti un evento che si possa considerare compiuto una volta per tutte; essa è sempre in corso, poiché l’*homo sapiens* non cessa mai di diventare uomo, non ha forse ancora finito di accedere alla lingua e di giurare sulla sua natura di essere parlante.

6. Prima di proseguire nella nostra ricerca, sarà necessario

sgombrare il campo da un equivoco pregiudiziale, che impedisce l'accesso a quella "storia più antica" o a quella "frangia di ultra-storia" che un'archeologia può ragionevolmente sperare di raggiungere. Siano le analisi esemplari che Benveniste ha dedicato al giuramento, prima nell'articolo già citato del 1947 e poi nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. In entrambe, essenziale è l'abbandono dell'etimologia tradizionale del termine *horkos*, che lo riconduceva a *herkos*, "recinto, barriera, legame", e l'interpretazione dell'espressione tecnica per il giuramento - *horkon omnymai* - come "afferrare con forza l'oggetto sacralizzante". *Horkos* designa, cioè, "non una parola o un atto, ma una cosa, la materia investita dalla potenza malefica, che conferisce all'impegno il suo potere obbligante" (Benveniste [1], pp. 85-86). *Horkos* è la "sostanza sacra" (p. 90), che s'incarna di volta in volta nell'acqua della Stige, nello scettro dell'eroe o nelle viscere delle vittime sacrificali. Sulle tracce di Benveniste, un grande storico del diritto greco, Louis Gernet, evoca quasi negli stessi termini la "sostanza sacra" con cui si mette in contatto colui che pronuncia il giuramento (Gernet [1], p. 270: "Giurare significa entrare nella sfera delle forze religiose, beninteso le più terribili").

L'idea che spiegare un istituto storico significhi necessariamente ricondurlo a un'origine e a un contesto sacro o magico-religioso è così forte nelle scienze umane, a partire dalla fine del XIX secolo, che quando Jean Bollack, nel 1958, scrive il suo articolo *Styx et serments* per dimostrare, contro Benveniste, che il termine *horkos* acquista il suo vero senso solo se lo si restituisce alla sua derivazione etimologica da *herkos*, non si accorge di mantenere in fondo l'essenziale dell'argomentazione che intende criticare: "Il giuramento situa il giurante, attraverso la forza magica delle cose, in una relazione particolare con gli oggetti invocati e col mondo [...]. Molti degli oggetti invocati, come il focolare, appartengono all'ambito del sacro. Ma in un universo ampiamente sacralizzato, ogni oggetto testimone poteva trasformarsi, da garante e custode, in potenza terrificante. E' questa relazione particolare che lega l'uomo agli oggetti invocati che viene definita dal termine *horkos*, che non designa, come pensa Benveniste, l'oggetto sul quale il giuramento viene

pronunciato, ma il recinto di cui il giurante si circonda” (Bollack, pp. 30-31). La sacralità si sposta qui dall’oggetto alla relazione, ma la spiegazione resta immutata. Secondo un paradigma infinite volte ripetuto, la forza e l’efficacia del giuramento vanno ricercate nella sfera delle “forze” magico-religiose cui esso appartiene in origine e che si presuppone come la più arcaica: esse derivano da questa e declinano col declinare della fede religiosa. Viene qui presupposto all’uomo che noi conosciamo storicamente un *homo religiosus*, che esiste soltanto nell’immaginazione degli studiosi, perché tutte le fonti di cui disponiamo ci presentano sempre, come abbiamo visto, un uomo religioso e, insieme, irreligioso, fedele ai giuramenti e, insieme, anche capace di spergiuuro. E’ questo tacito presupposto di ogni analisi dell’istituto che intendiamo qui mettere in questione.

✱ La tesi benvenistiana *sull’horkos* come “sostanza sacra” deriva, come suggerisce lo stesso autore, da un articolo di Elias Bickermann, uno studioso dell’antichità classica che era anche un eccellente storico del giudaismo e del cristianesimo. L’articolo in questione, pubblicato nella “Revue des études juives” nel 1935, si riferisce al giuramento soltanto a titolo di esempio di metodo, nell’ambito di una critica del libro di Gerardus van der Leeuw sulla *Fenomenologia della religione*, apparso due anni prima. I principi metodologici che Bickermann espone sembrano aver esercitato su Benveniste una notevole influenza, anche se riflettono, in realtà, una formazione culturale comune (Bickermann, che dal 1933 aveva insegnato a Parigi all’École pratique des hautes études e fino al 1942, quando era stato costretto per la sua origine ebraica a rifugiarsi negli Stati Uniti - dove il suo nome diventerà Bickerman -, era stato *chargé des recherches* al Centre national de la recherche scientifique, si richiama esplicitamente al metodo di Antoine Meillet, che era stato il maestro di Benveniste). Sta di fatto che i quattro principi metodologici raccomandati da Bickermann (abbandono del ricorso alla psicologia per spiegare i fenomeni religiosi; scomposizione dei fatti nei loro elementi costitutivi o “temi”; analisi della funzione dei singoli elementi nel loro isolamento; studio della

loro funzione nel fenomeno in questione) si ritrovano puntualmente in Benveniste, Ancora una volta, tuttavia, uno studioso così accorto, esaminando corsivamente il giuramento per esemplificare il suo metodo, ripete acriticamente il paradigma della primordialità del sacro, che Benveniste riprenderà quasi negli stessi termini: “Sempre e dovunque l’idea è di mettere una affermazione in rapporto con una cosa sacra [...] lo scopo resta dovunque lo stesso: mettere l’affermazione in rapporto con la Sostanza sacra” (Bickermann, pp. 220-221).

7. Abbiamo mostrato altrove (Agamben, pp. 79-89), a proposito della pretesa ambivalenza del termine *sacer*, le insufficienze e le contraddizioni legate alla dottrina del “sacro” elaborata nella scienza e dalla storia delle religioni fra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX secolo. Basti qui ricordare che il momento determinante nella costituzione di questo “mitologema scientifico”, che ha condizionato negativamente le ricerche delle scienze umane in un settore particolarmente delicato, è l’incontro fra la nozione latina del *sacer* con quella di *mana*, che un missionario anglicano, Robert Henry Codrington, aveva descritto nella sua opera sulle popolazioni della Melanesia (*The Melanesians*, 1891). Già quattordici anni prima Codrington aveva comunicato la sua scoperta in una lettera a Max Müller, che se ne era servito nelle *Hibbert Lectures*, dove il concetto di *mana* diventa il modo in cui “l’idea dell’infinito, dell’invisibile, e di ciò che si chiamerà più tardi il divino può apparire in forma vaga e nebbiosa presso i popoli più primitivi” (Müller, p. 63). Negli anni successivi, la nozione riappare sotto diversi nomi negli studi etnografici sugli indiani d’America (*orenda* fra gli Irochesi; *manitou* fra gli Algonchini; *wakan* fra i Dakota) finché Robert Marett, nel suo *Threshold of Religion* (1909) fa di questa “forza” invisibile la categoria centrale dell’esperienza religiosa. Malgrado l’inconsistenza delle teorie sulla religione di autori come Müller (che esercitò una vera e propria dittatura sulla nascente “scienza” - o, piuttosto, come egli preferiva chiamarla - “storia” delle religioni) e Marett, cui si deve la nozione di animismo (un altro mitologema scien-tifico duro a morire),

l'idea di un “potere o di una sostanza sacra”, terribile quanto ambivalente, vaga e indeterminata, come categoria fondamentale del fenomeno religioso, ha esercitato la sua influenza non solo su Durkheim, Freud, Rudolf, Otto e Mauss, ma ancora su quel capolavoro della linguistica del XX secolo che è il *Vocabulaire* di Benveniste.

Si è dovuto attendere il saggio del 1950 di Lévi-Strauss perché il problema del significato dei termini del tipo *mana* fosse posto su basi interamente nuove. In pagine memorabili, Lévi-Strauss ha accostato questi termini a e-spressioni comuni del nostro linguaggio come *truc* (cosa) o *machin* (affare), che si usano per designare un oggetto sconosciuto o il cui uso non si riesce a spiegare. *Mana*, *orenda*, *manitou* non designano qualcosa come una sostanza sacra né i sentimenti sociali rispetto alla religione, ma un vuoto di senso o un valore indeterminato di significazione, che riguarda innanzitutto gli stessi studiosi che se ne servono: “Sempre e dovunque, questo tipo di nozioni, un po’ come dei simboli algebrici, intervengono per rappresentare un valore indeterminato di significazione, in se stesso privo di senso e dunque suscettibile di ricevere qualunque significato, la cui unica funzione è di colmare uno scarto fra significante e significato, o, più esattamente, di segnalare che in una certa circostanza, in una certa occasione un rapporto di inadeguazione viene a stabilirsi fra significante e significato” (Lévi-Strauss, p. XLIV). Se vi è un luogo, aggiunge Lévi-Strauss, in cui la nozione di *mana* presenta davvero i caratteri di una potenza misteriosa e segreta, ciò è innanzitutto nel pensiero degli studiosi: “Là veramente il *mana* è *mana*” (ivi, p. XLV). Alla fine del XIX secolo, la religione in Europa era secondo ogni evidenza diventata, almeno per coloro che volevano farne la storia o costruirne la scienza, qualcosa di così estraneo e indecifrabile, che essi dovevano cercarne la chiave piuttosto fra i popoli primitivi che nella propria tradizione: ma questi, attraverso i concetti del tipo *mana*, non potevano che restituire come in uno specchio la stessa immagine stravagante e contraddittoria che quegli studiosi vi avevano proiettato.

✧ Parlando di una inevitabile sconnessione fra significante e

significato, Lévi-Strauss riprende e sviluppa in modo nuovo la teoria di Max Muller che vede nella mitologia una sorta di “malattia” della conoscenza causata dal linguaggio. Secondo Muller, infatti, l’origine dei concetti mitologici e religiosi va cercata nell’influenza che il linguaggio, in cui sono necessariamente presenti paronimie, polisemie e ambiguità di ogni genere, esercita sul pensiero. “La mitologia - egli scrive - è l’ombra opaca che il linguaggio getta sul pensiero e che non potrà mai scomparire finché lingua e pensiero non coincidano completamente, circostanza che non potrà mai avvenire” (cfr. Cassirer, p. 13).

8. Un altro aspetto del mitologema scientifico che abbiamo appena descritto (e, in verità, inseparabile da esso) è l’idea che la sfera della sacertà e della religione - spesso unita a quella della magia, e si parlerà, allora, raddoppiando la confusione, di una sfera “magico-religiosa” - coincida col momento più arcaico cui la ricerca storica nelle scienze umane possa, sia pure con prudenza, risalire. Una semplice analisi testuale mostra che si tratta di una presupposizione arbitraria, operata dallo studioso nel punto in cui raggiunge, nel proprio ambito di ricerca, un limite o una soglia documentaria, quasi che il passaggio a quella che Franz Overbeck chiamava *Urgeschichte* e Dumézil “frangia di ultra-storia” implicasse necessariamente un salto a occhi chiusi nell’elemento magico-religioso, che non è molto spesso che il nome che lo studioso dà, più o meno consapevolmente, alla *terra incognita* che giace al di là dell’ambito che il paziente lavoro degli storici è riuscito a definire. Sia, ad esempio, nella storia del diritto, la distinzione fra sfera religiosa e sfera profana, i cui caratteri distintivi ci appaiono, almeno in epoca storica, in qualche misura definiti. Se raggiunge in questo ambito uno stadio più arcaico, lo studioso ha l’impressione che i confini si indeterminino ed è, perciò, portato a ipotizzare uno stadio precedente, in cui la sfera sacra e quella profana (e spesso anche quella magica) non sono ancora distinte. In questo senso, Louis Gernet, lavorando sul diritto greco più antico, ha chiamato “pre-diritto” (*pre-droit*) una fase originaria in cui diritto e religione risultano indiscernibili. Nello stesso senso, Paolo Prodi, nella sua storia

politica del giuramento, evoca un “indistinto primordiale” in cui il processo di separazione fra religione e politica non è ancora iniziato. E' essenziale, in casi come questi, avere l'accortezza di non proiettare semplicemente e acriticamente sul-l'“indistinto primordiale” presupposto i caratteri che definiscono la sfera religiosa e quella profana che ci sono noti e che sono, appunto, il risultato del paziente lavoro degli storici. Come un composto chimico ha delle proprietà specifiche che non è possibile ridurre alla somma degli elementi che lo compongono, così ciò che sta prima della divisione storica - ammesso che qualcosa del genere esista -non è necessariamente la somma opaca e indistinta dei caratteri che definiscono i suoi frammenti. Il pre-diritto non può essere soltanto un diritto più “arcaico”, così come ciò che sta prima della religione così come noi la conosciamo storicamente non è solo una religione più primitiva (il *mana*); sarebbe, anzi, consigliabile di evitare gli stessi termini religione e diritto e provare a immaginare una *x*, per la cui definizione abbiamo bisogno di mettere in campo ogni possibile cautela, praticando una sorta di *epoché* archeologica, che sospenda, almeno provvisoriamente, l'attribuzione dei predicati con cui siamo soliti definire religione e diritto.

Ciò che dovrebbe essere interrogato a questo punto è la soglia di indistinzione cui viene a urtarsi l'analisi del ricercatore. Essa non è qualcosa che debba essere incautamente proiettato sulla cronologia, come un passato preistorico per cui in verità mancano i documenti, ma un limite interno, la cui comprensione, mettendo in questione le distinzioni acquisite, può portare a una nuova definizione del fenomeno.

✧ Il caso di Mauss è un esempio felice di come la presupposizione del complesso sacrale agisca fortemente e, tuttavia, sia, almeno in parte, neutralizzata dalla particolare attenzione ai fenomeni che definisce il suo metodo. *L'Esquisse* di una teoria generale della magia del 1902 esordisce con un tentativo di distinguere i fenomeni magici dalla religione, dal diritto e dalla tecnica con cui erano spesso stati confusi. Tuttavia l'analisi di Mauss s'imbatte ogni volta in fenomeni (ad esempio i riti giuridico-religiosi che contengono

un'imprecazione, come la *devotio*) che non è possibile assegnare a una sola sfera. Mauss è condotto allora a trasformare l'opposizione dicotomica religione-magia in una opposizione polare, tracciando in questo modo un campo, definito dai due estremi del sacrificio e del maleficio, che presenta necessariamente delle soglie di indecibilità (Mauss, p. 14). E' su queste soglie che egli concentra il suo lavoro. Il risultato, come ha osservato Dumézil, è che non vi saranno più per lui dei fatti magici da una parte e dei fatti religiosi dall'altra; piuttosto "il suo intento principale è stato di mettere in evidenza la complessità di ogni fenomeno e la tendenza della maggior parte di essi a eccedere ogni definizione, situandosi simultaneamente su livelli diversi" (Dumézil [3], p. 49).

9. Sia ora il giuramento, che si presenta, per la sola epoca in cui possiamo analizzarlo, cioè quella per cui abbiamo documenti, come un istituto giuridico che contiene elementi che siamo abituati ad associare alla sfera religiosa. Distinguere in esso una fase più arcaica, in cui non sarebbe che un rito religioso, da una più moderna, in cui esso appartiene pienamente al diritto, è perfettamente arbitrario. In realtà fin dai documenti più antichi in nostro possesso, com'è a Roma l'iscrizione sul vaso di Dvenos, che viene datato alla fine del VI secolo a.C., esso si presenta come una formula promissoria di carattere indubbiamente giuridico - nel caso specifico, la garanzia prestata dal tutore della donna al (futuro) marito al momento del matrimonio o del fidanzamento. E, tuttavia, la formula, scritta in un latino arcaico, menziona gli dèi, giura, anzi, gli dèi (*iovesat deuiuos quoi me mitat*, "colui che mi manda - è il vaso che parla - giura (per) gli dèi", Dumézil [3], pp. 14-15). Non abbiamo qui alcun bisogno di presupporre come più antica una fase puramente religiosa nella storia del giuramento che nessun documento in nostro possesso attesta come tale: nella fonte più antica che la tradizione latina ci permette di raggiungere, il giuramento è un atto verbale destinato a garantire la verità di una promessa o di un'asserzione, che presenta gli stessi caratteri attestati dalle fonti più tarde e che non abbiamo alcun motivo di definire più

o meno religioso, più o meno giuridico.

Lo stesso vale per la tradizione greca. Il giuramento che le fonti più antiche ci presentano in un'ampia casistica implica la testimonianza degli dèi, la presenza di oggetti (lo scettro, come nel "grande giuramento" - *megas horkos* - di Achille all'inizio dell'*Iliade*, ma anche i cavalli, il carro o le viscere dell'animale sacrificato), tutti elementi che ritroviamo in epoca storica per giuramenti che hanno certamente natura giuridica (come nei patti fra città federate, in cui il giuramento è definito "legale", *horkos nomimos* - cfr. Glotz, p. 749). E, come abbiamo visto, anche gli dèi giurano, invocando l'acqua di Styx; e, a giudicare da quanto Esiodo ci dice sulla punizione dello spergiuro fatto da un dio, anche gli dèi sono sottoposti all'autorità del giuramento. Possediamo inoltre una testimonianza autorevole, quella di Aristotele, che ci informa che i filosofi più antichi, "che per primi specularono intorno al divino [*theologēsantas*]", ponevano tra i primi principi del cosmo, accanto a Oceano e a Tethi, "il giuramento sull'acqua che chiamano Stige" (*Met.* 983b, 32) e aggiunge: "Il più antico [*presbytaton*] è il più venerabile [*timìotaton*] e il più venerabile è il giuramento [*horkos de timìotaton estin*]" (ivi, 34-35). Secondo questa testimonianza, il giuramento è la cosa più antica, non meno antica degli dèi, che sono anzi, in qualche modo, sottoposti a esso. Ma ciò non significa che esso debba essere pensato come una "sostanza sacra"; anzi, il contesto del passo, che è quello della ricostruzione del pensiero di Talete all'interno della breve storia della filosofia che apre la *Metafisica*, induce piuttosto a situare il giuramento fra i "principi primi" (*pròtai aitiaí*) dei filosofi presocratici, quasi che l'origine del cosmo e del pensiero che lo comprende implichi in qualche modo il giuramento.

Tutto il problema della distinzione fra il giuridico e il religioso, in particolare per il giuramento, è, dunque, mal posto. Non solo non abbiamo motivo di postulare una fase pre-giuridica in cui esso appartenerebbe soltanto alla sfera religiosa, ma forse tutto il nostro modo abituale di rappresentarci la relazione cronologica e concettuale fra il diritto e la religione va rivisto. Forse il giuramento ci presenta un fenomeno che non è, in sé, né (soltanto) giuridico né (soltanto) religioso, ma che, proprio per questo, può permetterci di ripensare da capo

che cos'è diritto, che cos'è religione.

8 Quando si contrappongono diritto e religione, occorre ricordare che i Romani consideravano la sfera del sacro come parte integrante del diritto. Il *Digesto* si apre con la distinzione fra *ius publicum*, che riguarda lo *status rei publicae*, e *ius privatum*, che concerne la *singulorum utilitatem*\ ma, immediatamente dopo, lo *ius publicum* è definito come quel diritto “che consiste nelle cose e nei riti sacri, nei sacerdoti e nei magistrati” (*ius publicum quod in sa cris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit* - Ulpiano, *Big.* I, 1). Nello stesso senso, Gaio (*Inst.* II, 2) distingue le cose secondo che esse appartengano allo *ius divinum* o allo *ius humanum*, precisando che *divini iuris sunt veluti res sacrae et re-ligiosae*\ ma questa *summa divisto* delle cose è, ovviamente, interna al diritto.

10. Due testi ci permetteranno di riprendere l'analisi del giuramento su nuove basi. Il primo è un passo delle *Legum allegoriae* (204-208) di Filone, che, a proposito del giuramento che Dio fa ad Abramo in *Gen.* 22, 16-17, mette il giuramento in relazione costitutiva col linguaggio di Dio:

“Nota che Dio non giura su qualcun altro - non vi è nessuno che gli sia superiore - ma su se stesso, poiché egli è il migliore di tutti. Alcuni dicono, però, che giurare non gli si addice, perché il giuramento si fa in vista della fiducia [*pisteòs eneka*] e Dio solo è fidato [*pistos*] [...]. Il fatto è che le parole di Dio sono giuramenti [*hoi logoi tou theou eisin horkoi*], leggi divine e norme sacrosante. Ed è prova della sua forza che ciò che egli dice avviene [*an eipēi ginetai*], il che è la caratteristica più propria del giuramento. Ne segue che ciò che egli dice, tutte le parole di Dio sono giuramenti confermati dal loro compiersi negli atti [*ergon apotelesmasi*]. Dicono che il giuramento è una testimonianza [*martyria*] di Dio sulle cose su cui si contende. Ma nel caso che sia Dio a giurare, egli testimonierebbe per se stesso, il che è assurdo, poiché chi rende testimonianza e quello per il quale si testimonia devono essere diversi [...]. Se intenderemo nel modo giusto l'espressione ‘ho giurato su me

stesso', porremmo fine a questi sofismi. Forse le cose stanno così: nessuno di coloro che possono offrire una garanzia [*pistoun dynatai*] può farlo con sicurezza rispetto a Dio, poiché a nessuno egli ha mostrato la sua natura, ma l'ha tenuta nascosta a tutto il genere umano [...]. Egli solo può dunque fare affermazioni su se stesso, poiché egli solo conosce esattamente e senza errori la sua propria natura. In quanto solo Dio può con certezza impegnarsi su di sé e sulle sue azioni, a ragione, allora, egli giurò su se stesso, facendosi garante di sé [*pmnye cath 'heautou pistoumenos heauton*] e nessun altro avrebbe potuto farlo. Per questo dovrebbero essere ritenuti empì coloro che dicono di giurare su Dio: nessuno infatti giura su di lui, perché non si può avere conoscenza della sua natura. Ci si deve accontentare di poter giurare sul suo nome, cioè sulla parola che ne è l'interprete [*tou ermeneös logou*]. E questo è il Dio per gli esseri imperfetti, mentre il Dio dei perfetti e dei saggi è il primo. Per questo Mosè, pieno di meraviglia per l'eccesso dell'ingenerato, ha detto: 'giurerai sul suo nome' e non su di lui. La creatura generata può dare fiducia e testimonianza solo con la parola di Dio: Dio stesso sia invece la fede [*pistis*] e la testimonianza più forte di sé".

Cerchiamo di compendiare in cinque tesi le implicazioni di questo breve trattato sul giuramento:

1) Il giuramento è definito dall'inverarsi nei fatti delle parole (*an eipëi ginetai*, corrispondenza puntuale fra parole e realtà).

2) Le parole di Dio sono giuramenti.

3) Il giuramento è il *logos* di Dio e solo Dio giura veramente.

4) Gli uomini non giurano su Dio, ma sul suo nome.

5) Poiché di Dio non sappiamo nulla, la sola definizione certa che possiamo darne è che egli è l'essere i cui *logoi* sono *horkoi*, la cui parola testimonia con assoluta certezza di sé.

Il giuramento, definito attraverso la corrispondenza fra parole e atti, svolge qui una funzione assolutamente centrale, e non soltanto sul piano teologico, in quanto definisce Dio e il suo *logos*, ma anche su quello antropologico, perché mette in relazione il linguaggio umano col paradigma del linguaggio

divino. Se il giuramento è, infatti, quel linguaggio che si realizza sempre nei fatti e questo è il *logos* di Dio (nel *De sacrificiis* [65], Filone scriverà che “Dio parlando nello stesso istante fa [*ho theos legōn ama epoiei*]”), il giuramento degli uomini è, allora, il tentativo di adeguare il linguaggio umano a questo modello divino, rendendolo, per quanto possibile, *pistos*, credibile.

Nel *De sacrificiis* (93), Filone ribadisce questa funzione del giuramento. “Gli uomini - egli scrive - essendo infidi ricorrono al giuramento per ottenere credibilità; Dio, invece, anche quando parla è affidabile [*pistos*], poiché i suoi *logoi* non differiscono in nulla, quanto alla certezza, da un giuramento. Noi aggiungiamo alle affermazioni il giuramento, mentre il giuramento stesso è reso affidabile da Dio. Dio non è credibile a causa [*dia*] del giuramento, ma il giuramento è sicuro a causa di Dio”.

Si rifletta sulla reciproca implicazione fra Dio e il giuramento contenuta nell'ultima frase, che ricalca un modello retorico frequente non solo nel giudaismo, che opera invertendo una verità sancita (di cui *Me.* 2, 27 - “il sabato è fatto per [*dia*] l'uomo e non l'uomo per il sabato” - è un buon esempio). Nella tradizione classica *pistos* per eccellenza è l'*horkos*, così come nella tradizione giudaica *pistos* (*eman*) è per eccellenza l'attributo di Dio. Svolgendo questa analogia (forse sulle tracce del verso di Eschilo - fr. 369 - in cui si legge che “il giuramento non è garante dell'uomo, ma l'uomo del giuramento”), Filone stabilisce una connessione essenziale fra Dio e giuramento, facendo di questo la parola stessa di Dio. In questo modo, però, non solo il linguaggio umano, ma anche Dio stesso viene attratto irresistibilmente nella sfera del giuramento. Nel giuramento, infatti, il linguaggio umano comunica con quello di Dio; d'altra parte, se Dio è l'essere le cui parole sono giuramenti, è affatto impossibile decidere se egli sia affidabile a causa del giuramento, o se il giuramento sia affidabile a causa di Dio.

11. Il secondo testo è il celebre passo del *De officiis* (III, 102-107), di cui abbiamo già citato alcune righe, che occorre ora restituire al loro contesto. In questione è il comportamento di Attilio Regolo che, inviato a Roma dai nemici di cui era prigioniero col giuramento che sarebbe tornato, decide di tornare sapendo che sarebbe stato messo a morte. La domanda che Cicerone pone concerne l'origine del potere obbligante del giuramento. "Che cosa c'è - si chiederà - nel giuramento? Davvero ciò che temiamo è l'ira di Giove?". Eppure - egli risponde - tutti i filosofi affermano che gli dèi non si irritano né nuocciono agli uomini. È a questo punto che egli enuncia la celebre definizione del giuramento che abbiamo citato: "Nel giuramento occorre comprendere non quale sia il timore che esso genera, ma quale sia la sua efficacia propria *\non qui metus sed quae vis sit debet intellegi*]. Il giuramento è, infatti, un'affermazione religiosa [*affirmatio religiosa*] e ciò che hai promesso in forma solenne e confermata quasi avendo Dio come testimone, questo devi mantenerlo".

Decisiva è l'argomentazione con cui Cicerone fonda a questo punto la *vis* del giuramento. Essa non riguarda l'ira degli dèi, che non esiste (*quae nulla est*), ma la fiducia (*fides*). L'obbligatorietà del giuramento non deriva, cioè, secondo l'opinione troppo spesso ripetuta dagli studiosi moderni, dagli dèi, che sono stati chiamati soltanto come testimoni, ma dal fatto che esso si situa nell'ambito di un istituto più vasto, la *fides*, che regola tanto le relazioni fra gli uomini che quelle fra i popoli e le città. "Colui che viola un giuramento, viola la fiducia" (*Quis ius igitur iurandum violât, is fidem violât*). Nel passo citato in precedenza del primo libro dell'opera, la *fides*, "fondamento della giustizia", era stata definita etimologicamente, esattamente come in Filone, attraverso l'inverarsi di ciò che è detto: *quia fiat quod dictum est appellatam fidem* (ivi, I, 23). La fede è, cioè, essenzialmente la corrispondenza fra il linguaggio e le azioni. Regolo, può così concludere Cicerone, ha agito bene osservando il suo giuramento: se è lecito, infatti, non osservare un giuramento con i pirati, con i quali, in quanto *hostes omnium*, non può esservi una fede comune, sarebbe ingiusto "turbare con uno spergiuro i patti e gli accordi che regolano le guerre e

l'ostilità" (*condiciones pactionesque bellicas et hostiles perturbare periurio*).

✧ È opportuno precisare il significato del termine *religiosus* nella definizione ciceroniana del giuramento. *Rea religiosa* è, a Roma, ciò che è stato consacrato agli dèi inferi (*religiosae quae diis manibus relictæ sunt*, Gaio 2, 2); in questo senso *religiosus* per eccellenza è il sepolcro, il luogo in cui è stato inumato un cadavere (*corpus*, che i romani distinguevano da *cadaver*, che designa un morto privo di sepoltura). La *res religiosa* è sottratta all'uso profano e al commercio e non può essere alienata né gravata da servitù né data in usufrutto o in pegno né fatta oggetto di una qualunque stipulazione (Thomas, p. 74). Più in generale, la cosa religiosa, come la cosa sacra, è soggetta a una serie di prescrizioni rituali, che la rendono inviolabile e che occorre osservare scrupolosamente. Si comprende allora in che senso Cicerone potesse parlare del giuramento come di una *affirmatio religiosa*. L' "affermazione religiosa" è una parola garantita e sostenuta da una *religio*, che la sottrae all'uso comune e, consacrandola agli dèi, ne fa oggetto di una serie di prescrizioni rituali (la formula e il gesto del giuramento, la chiamata a testimone degli dèi, la maledizione in caso di spergiuro ecc.). Il doppio senso del termine *religio*, che secondo i lessici significa tanto "sacrilegio, maledizione" che "scrupolosa osservanza delle formule e norme rituali", si spiega in questo contesto senza difficoltà. In un passo del *De natura deorum* (II, 11), i due sensi sono, insieme, distinti e giustapposti: il console Tiberio Gracco, che aveva dimenticato di prendere gli auspici al momento della designazione dei suoi successori, preferisce ammettere il suo errore e annullare l'elezione avvenuta contro la *religio*, piuttosto che lasciare che un "sacrilegio" (*religio*) contamini lo Stato: *peccatum suum, quod celari posset, confiteri maluit, quam haerere in re publica religionem, consules summum imperium statim deponere, quam id tenere punctum temporis contra religionem*.

E' in questo senso che, facendo coincidere i due significati del termine, tanto Cicerone che Cesare e Livio possono parlare di una "religione del giuramento" (*religio iusiurandi*). In modo simile, Plinio, riferendosi alle prescrizioni da osservare rispetto

a certe parti del corpo, può parlare di una *religio* che inerisce alle ginocchia, alla mano destra e perfino all'urina (*Hominum genibus quaedam et religio inest observatione gentium [...] inest et aliis partibus quaedam religio, sicut in dextera: osculis adversa adpetitur, in fide porrigitur* (N.H., XI, 250-251). E quando, in un testo di carattere magico, leggiamo la formula contro il mal di gola: *hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Mauss, p. 54), *religio* vale qui tanto “maleficio” che l'insieme delle formule rituali da osservare per produrre (e togliere) l'incantesimo.

Quando, proiettando anacronisticamente un concetto moderno sul passato, si parla oggi di una “religione romana”, non si deve dimenticare che, secondo la perspicua definizione che Cicerone mette sulle labbra del pontefice massimo Cotta, essa non era che l'insieme delle formule e delle pratiche rituali da osservare nello *ius divinum: cum omnis populi Romani religio in sacra* (le consacrazioni) *et in auspicia* (gli auspici da consultare prima di ogni importante atto pubblico) *divisa sit* (*De nat. deorum* III, 5). Per questo egli poteva indicarne l'etimologia (del resto condivisa dagli studiosi moderni) nel verbo *relegere*, osservare scrupolosamente: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo* (ivi, II, 72).

12. La prossimità fra fede e giuramento non è sfuggita agli studiosi ed è attestata dal fatto che, in greco, *pistis* è sinonimo di *horkos* in espressioni del tipo: *pistin kai horka poieisthai* (prestare un giuramento), *pista dounai kai lambanein* (scambiarsi un giuramento). In Omero, *pista* (fidati) sono per eccellenza i giuramenti. E, in ambito latino, Ennio, in un verso che Cicerone cita, definisce la *fides* “giuramento di Giove” (*ius iurandum Iovis*). Ed è significativo che siano attestate non solo formule di giuramento “per la *pistis* degli dèi”, ma anche “per la propria *pistis*” - *kata tes heautòn pisteös diomosamenoi* (Dion. Hai. XI, 54) - e che, anzi, la “*pistis* di ciascuno” (*idia ekastòì pistis*) valesse come il *megistos horkos* (ivi, II, 75, cfr. Hirzel, p. 136), Dumézil e Benveniste hanno ricostruito, a partire da dati soprattutto linguistici, i lineamenti originari di quell'antichissima istituzione indoeuropea che i Greci

chiamavano *pistis* e i Romani *fides* (in sanscrito, *sraddha*): la “fedeltà personale”. La “fede” è il credito di cui si gode presso qualcuno, in conseguenza del fatto che ci siamo abbandonati fiduciosamente a lui, legandoci in un rapporto di fedeltà. Per questo la fede è tanto la fiducia che accordiamo a qualcuno - la fede che diamo - quanto la fiducia di cui godiamo presso qualcuno - la fede, il credito che abbiamo. Il vecchio problema dei due significati simmetrici del termine “fede”, attivo e passivo, oggettivo e soggettivo, “garanzia data” e “fiducia ispirata”, su cui aveva richiamato l’attenzione Eduard Frankel in un celebre articolo, si spiega in questa prospettiva senza difficoltà: “Colui che detiene la *fides* messa in lui da un uomo tiene quest’uomo in suo potere. Per questo *fides* diventa quasi sinonimo di *dicio* e *potestas*. Nella loro forma primitiva, queste relazioni implicavano una qualche reciprocità: mettere la propria *fides* in qualcuno procurava, in cambio, la sua garanzia e il suo aiuto. Ma proprio questo fatto sottolinea la disuguaglianza delle condizioni. Si tratta di un’autorità che viene esercitata insieme alla protezione su colui che si sottomette, in contraccambio della sua sotto-missione e nella stessa misura di questa” (Benveniste [2], 2, pp. 118-119).

Diventa così comprensibile il forte legame fra i due termini latini *fides* e *credere*, che doveva assumere tanto rilievo in ambito cristiano. Meillet aveva mostrato che l’antico sostantivo verbale **kred* era stato sostituito nell’uso da *fides*, che esprimeva una nozione molto simile. *Credere* significava infatti, in origine, “dare il **kred*”, porre la propria lede in qualcuno da cui ci si aspetta protezione e, in questo modo, legarsi con lui nella fede (spesso stringendosi la mano destra: *dextrae dextras iungentes fidem obstrinximus* - Liv. 23, 9, 3).

Oltre a regolare i rapporti personali, la *fides* svolgeva una funzione importante nel diritto pubblico internazionale, nella relazione particolare che si instaurava attraverso di essa fra le città e i popoli. In una guerra, la città nemica poteva essere vinta e distrutta con la forza (*kata kratos*) e i suoi abitanti uccisi o ridotti in schiavitù. Ma poteva anche avvenire, invece, che la città più debole ricorresse all’istituto della *deditio in fidem*, cioè capitolasse, rimettendosi incondizionatamente alla *fides* del nemico, impegnando così in qualche modo il vincitore a un contegno più benevolo. Anche questo istituto era

chiamato *pistis* dai Greci (*dounai eis pistin, peithesthai*) e *fides* dai Romani (*in fidem populi Romani venire o se tradere*). E ritroviamo anche qui la stretta connessione fra fede e giuramento: le città e i popoli che si legavano vicendevolmente nella *deditio in fidem* si scambiavano solenni giuramenti per sanzionare questo rapporto.

La *fides* è, dunque, un atto verbale, accompagnato di regola da un giuramento, col quale ci si abbandona totalmente alla “fiducia” di un altro e si ottiene, in cambio, la sua protezione. L’oggetto della *fides* è, in ogni caso, come nel giuramento, la conformità fra le parole e le azioni delle parti.

Dumézil ha mostrato che, quando a Roma la storia del periodo monarchico venne man mano costruita retrospettivamente e assunse una forma definita, la *fides*, che svolgeva un posto importante nella vita pubblica e privata, venne divinizzata e associata alla figura di Numa, a cui si attribuiva la fondazione dei *sacra* e delle *leges* (Dumézil [4], p. 184). *Fides* diventa così una dea, per la quale, intorno al 250, viene costruito un tempio in Campidoglio; ma, come per Deus Fidius, di cui si discute se fosse in origine distinto da Giove e che, come Mitra, era una sorta di “contratto personificato” (*ibid.*), qui la religione non precede, ma semmai segue il diritto.

Con la *fides*, esattamente come col giuramento, ci troviamo, cioè, in una sfera in cui il problema della relazione genetica fra religione e diritto è da riprendere su nuove basi. Non serve a nulla, di fronte alla complessità di questi istituti, che sembrano essere insieme morali, religiosi, sociali e giuridici, ricorrere, come fanno alcuni, alla categoria del pre-diritto (Imbert, p. 411). Il fatto che gli istituti in questione non siano sanzionati giuridicamente (impunità dello spergiuro in epoca più antica, assenza di azione legale per il creditore che si è rimesso alla *fides* del debitore), non significa che essi debbano essere considerati piuttosto religiosi che giuridici; significa piuttosto che la ricerca ha toccato in essi un limite, che ci obbliga a riconsiderare le nostre definizioni di ciò che è giuridico e di ciò che è religioso.

✧ Uno dei luoghi comuni della dottrina sul giuramento è

che la mancata sanzione del giuramento in epoca antica sia il segno della sua appartenenza alla sfera religiosa, in quanto la punizione dello spergiuro sarebbe stata lasciata agli dèi. Gli studiosi continuano a citare il *dictum* di Tacito, *deorum iniurias dis curae* (Ann.1,73), senza curarsi del contesto giuridico-politico da cui esso è estratto. Rubirio è stato accusato davanti a Tiberio di “aver violato, con uno spergiuro, il *numen* di Augusto” (si tratta, dunque, di un tipo particolare di giuramento “per il genio dell’imperatore”, che diventerà comune in età imperiale). Il problema non è se lo spergiuro in generale sia o meno punibile, ma se Rubirio debba essere accusato, per il suo spergiuro, di lesa maestà. Tiberio in quel momento preferisce non servirsi di un capo di accusa di cui, come Tacito ci informa, farà più tardi un uso feroce e afferma sarcasticamente che “di quel giuramento si deve considerare come se fosse stato offeso Giove: le offese agli dèi sono affare degli dèi [*deorum iniurias dis curae*]”. Non si tratta in alcun modo, secondo le parole di un commentatore avventato, di un “antico principio del diritto romano”, ma del sarcasmo di un imperatore di cui era nota la scarsa pietà religiosa (*circa deos et religiones negligenter* - Svetonio, *Tib.* 69). Ciò è confermato dal fatto che l’altro caso in cui troviamo enunciato lo stesso principio è nettamente più tardo e si riferisce significativamente allo stesso problema dell’applicabilità del delitto di lesa maestà a un giuramento sul *numen principis* (anche qui la risposta dell’imperatore è negativa e, con un probabile rimando al *dictum* di Tiberio, si suggerisce che *iusiurandi contempta religio satis deorum ultorem habet* - *Codex iuris* 4,1,2).

Che siano da considerare giuridiche solo quelle disposizioni per cui sia prevista una sanzione è inesatto. Al contrario, Ulpiano afferma esplicitamente che deve essere considerata *perfecta* solo quella legge per la quale non è prevista sanzione, mentre la presenza di una sanzione costituisce la legge come *imperfecta* o *minus quam perfecta* (*Liber sing. regularum*, prol. 1-2). Nello stesso senso, l’impunità della menzogna in molti ordinamenti arcaici non significa che la sua punizione fosse competenza degli dèi. E’ possibile, semmai, che abbiamo qui a che fare con una sfera del linguaggio che sta al di qua del diritto e della religione e che il giuramento rappresenti

appunto la soglia attraverso la quale il linguaggio entra nel diritto e nella *religio*.

Quando, in una monografia sul giuramento in Grecia, leggiamo: “In linea generale, si può dire che, fino alla fine del VI secolo, la punizione divina dello spergiuro era ancora un deterrente efficace contro gli abusi del giuramento. A partire dal V secolo, invece, l’individualismo e il relativismo del movimento sofistico cominciò a minare l’antica nozione di giuramento, almeno per una certa parte della popolazione, e il timore degli dèi in caso di spergiuro cominciò a svanire” (Plescia, p. 86), si tratta di affermazioni che riflettono soltanto l’opinione dell’autore, che si basa sul fraintendimento di un passo di Platone (*Leg.* XII, 948b-d), ovviamente ironico, in cui Radamante, cui si attribuiva l’istituzione del processo con giuramenti, viene lodato per aver capito “che gli uomini di allora credevano veramente che gli dèi esistevano, e a ragione, perché a quel tempo quasi tutti discendevano dagli dèi ed egli stesso era, almeno a quanto dicono, uno di loro”. L’ironia è ancora accentuata dal fatto che Platone, fermamente contrario all’uso del giuramento delle parti nei processi, aggiunge che Radamante “dando ai contendenti un giuramento su ogni questione contesa, se la sbrigava in modo veloce e sicuro”. Altrettanto ironica e priva di ogni nostalgia per una supposta devozione antica è la ragione addotta subito dopo per l’esclusione del giuramento delle parti: ‘Ora, invece, quando, diciamo, una parte degli uomini non crede affatto agli dèi e altri pensano che non si curino di noi, mentre l’opinione dei più e dei peggiori è che, in cambio di piccoli sacrifici e lusinghe, essi li aiutino a sottrarre molte ricchezze e li liberino da grandi pene, l’arte di Radamante non sarebbe per niente adatta ai processi degli uomini di oggi’. L’obiezione essenziale contro il giuramento delle parti è, in realtà, che, come è detto subito dopo, far giurare le parti nel processo equivale a obbligare legalmente allo spergiuro: “E’ veramente qualcosa di terribile che, dal momento che in una città ci sono molti processi, si sappia così per certo che quasi metà dei cittadini sono spergiuri” {cfr., sempre in *Leg.* X, 887a, l’ironia di Platone sul tentativo di “stabilire per legge che gli dèi esistono [*nomothetountes ôs ontòn theôn*]”).

13. Un altro istituto con cui il giuramento è strettamente connesso è la *sacratio*. Tanto le fonti antiche che la maggioranza degli studiosi concordano anzi nel vedere nel giuramento una forma di *sacratio* (o di *devotio*, un altro istituto con cui la consacrazione tende a confondersi). In entrambi i casi, un uomo veniva reso *sacer*, cioè consacrato agli dèi ed escluso dal mondo degli uomini (spontaneamente, come nella *devotio*, o perché aveva commesso un *maleficium* che rendeva lecito a chiunque ucciderlo). “Si chiama *sacramentum* (uno dei due termini latini per giuramento) - si legge in Festo (466,2) - ciò che si compie facendo intervenire la consacrazione del giuramento [*iusiurandi sacratione interposita*]”. “Il giuramento (*sacramentum*) - scrive Benveniste (Benveniste [2], 2, p. 168) - implica la nozione del rendere *sacer*. Si associa al giuramento la qualità del *sacro*, la più terribile fra quelle che un uomo possa ricevere: il giuramento appare come un’operazione che consiste a rendere *sacer* in modo condizionale”. E del giuramento nel processo Pierre Noailles può scrivere nello stesso senso: “L’attore nel processo ha consacrato se stesso, si è reso *sacer* attraverso il giuramento” (Noailles [1], p. 282). “La situazione dello spergiuro - scrive Flirzel - non era altro che quella del *sacer* romano, che si era votato ai Mani e, come questo [...] poteva essere escluso da ogni comunità religiosa o civile” (Hirzel, p. 158). Nello stesso senso, il giuramento può essere visto come una *devotio*: “Non appena si pronuncia il giuramento, si diventa un essere ‘votato’ [...] poiché il giuramento è una *devotio* e, come si è visto, l’*horkos* greco implica che ci si consacri in anticipo al potere di una divinità vendicatrice in caso di trasgressione della parola data” (Benveniste [2], 2, p. 243).

Di qui l’importanza, nel giuramento, della maledizione (*ara*, *imprecatio*), che ne accompagna costitutivamente la pronuncia. Già Plutarco, in quella fonte preziosa per la conoscenza delle antichità latine che sono le *Quaestiones romanae*, ci informa che “tutti i giuramenti si concludono con una maledizione dello spergiuro” (*eis kataran teleutai tes epiorkias*, 44). Gli studiosi tendono, anzi, a considerare la maledizione come l’essenza stessa del giuramento e a definire, perciò, il giuramento come una maledizione condizionale: “La maledizione appare come la

parte essenziale nel giuramento e i giuramenti di imprecazione, poiché in essi questo aspetto essenziale del giuramento si mostrava nel modo più puro e più forte, valevano per questo come i più potenti. La maledizione è l'essenziale e l'originario" (Hirzel, pp. 138-139); "giurare equivale innanzitutto a maledire, a maledirsi nel caso che si dica il falso o non si mantenga ciò che si è promesso (Schrader, in Hirzel, p. 141).

Bickermann ha osservato chela maledizione può, però, mancare (gli esempi allegati non si riferiscono, tuttavia, a fonti greche o latine) e che, d'altra parte, vi possono essere imprecazioni senza giuramento (Bickermann, p. 220). L'opinione di Glotz, secondo cui la maledizione accompagna necessariamente il giuramento, ma non s'identifica con esso, appare pertanto più corretta ed è in questo senso che si deve intendere la raccomandazione, contenuta in documenti ufficiali, di "aggiungere la maledizione al giuramento" (*töi horkoitān aran inēmen* - Glotz, p. 752). Occorre, inoltre, precisare che il giuramento comporta spesso tanto un'espressione di malaugurio che una benaugurate e che, nelle formule più solenni, la maledizione segue una benedizione: "A coloro che giurano lealmente e restano fedeli al loro giuramento, che i figli diano gioia, la terra accordi in abbondanza i suoi frutti e il bestiame sia fecondo; agli spergiuri, invece, né la terra né le bestie portino frutti, che periscano malamente, essi e la loro stirpe" (*ibid.*). La benedizione, può, però, mancare, mentre la maledizione deve, di norma, essere presente (Hirzel, p. 138). Questa è la regola in Omero, in cui la maledizione è accompagnata da gesti e riti eloquenti, come quando, nella scena in cui i Troiani e gli Achei si scambiano giuramenti prima del duello fra Paride e Menelao, l'Atride versa al suolo il vino da un cratere e proferisce la formula: "Coloro che per primi trasgrediranno i giuramenti, che il loro cervello scorra per terra come questo vino" (11. III, 299-300).

Il giuramento sembra, dunque, risultare dalla congiunzione di tre elementi: un'affermazione, l'invocazione degli dèi a testimoni, e una maledizione rivolta allo spergiuro. Nello stesso senso, si può dire che il giuramento è un istituto che salda insieme un elemento di tipo *pistis* - l'affidamento

reciproco alle parole proferite - e un elemento di tipo *sacratio-devotio* (la maledizione). Ma, in verità, i tre istituti sono terminologicamente e fattualmente così strettamente intrecciati (come nel termine *sacramentum*, insieme giuramento e *sacratio*) che gli studiosi, pur senza trarre tutte le conseguenze da questa prossimità, tendono a trattarli come un unico istituto. Sarà bene non dimenticare che la serie *pistis-horkos-ara* o quella *fides-sacramentum* rimandano a un unico istituto, certamente arcaico, insieme giuridico e religioso (o pre-giuridico e pre-religioso) di cui dobbiamo cercare di comprendere il senso e la funzione. Ma ciò significa che il giuramento sembra perdere, in questa prospettiva, la sua specifica identità per confondersi con la *fides* e la maledizione, due istituti la cui natura - soprattutto per quanto riguarda la maledizione - non è del tutto chiara e, comunque, ha ricevuto relativamente poca attenzione dagli studiosi. Una analisi del giuramento dovrà pertanto innanzitutto confrontarsi col problema della sua relazione con la maledizione.

✧ La descrizione della scena del giuramento nel *Crixia* (119d-120d) mostra assai bene la coappartenenza di *pistis*, *horkos* e *ara*. La prestazione del giuramento è qui definita come un modo di “darsi la fede” e d'altra parte è il giuramento stesso che proferisce votivamente (*epeuchomenos*) “grandi maledizioni”: “Quando i re si apprestavano a rendere la giustizia, si davano reciprocamente la fede in questo modo [*pisteis allëlois toiasde edidosan*] [...]. Sulla colonna, oltre alle leggi, c'era un giuramento che proferiva votivamente grandi maledizioni per chi violava la fede [*horkos ên me galas aras epeuchomenos tois apeithousin*] [...]. Poi, attingendo una fiala di sangue dal cratere e versandolo sul fuoco, giuravano di rendere giustizia secondo le leggi scritte sulla colonna e di punire chiunque le avesse violate per primo”.

14. Non appena, del resto, si esaminano con più cura gli elementi costitutivi del giuramento, ci si trova di fronte a incertezze e confusioni terminologiche quanto meno sorprendenti. Uno dei caratteri del giuramento su cui tutti gli

autori, tanto antichi che moderni, da Cicerone a Glotz, da Agostino a Benveniste, sembrano essere d'accordo è la chiamata a testimoni degli dèi. Nel suo commento al *De interpretatione* di Aristotele (4a), Ammonio distingue così il giuramento dall'asserzione (*apofansis*) attraverso "la testimonianza del dio" (*martyria tou theou*). Il giuramento, secondo questa dottrina infinite volte ripetuta, è un'affermazione a cui si aggiunge la testimonianza divina. Le formule imperative *martys esta* (Pind., *Pyth.* IV, 166: *kärteres horkos martys està Zeus*, "potente giuramento sia testimone Zeus") o *isto Zeus* (Il. 7, 411 : *horkia de Zeus istó*, "veda Zeus i giuramenti"), attestate nelle fonti antiche, non sembrano lasciar dubbi in proposito.

Ma è veramente così? È stato osservato che la testimonianza di cui qui si tratta differisce essenzialmente dalla testimonianza in senso proprio, come quella dei testimoni in un processo, perché non può essere in nessun modo contestata o verificata (Hirzel, p. 25). E non soltanto il numero delle divinità invocate tende ad aumentare ben oltre il numero degli "dèi legali" (*nomimoi theoi* o *theoi horkioi*) fino a includere otto, sedici e, infine, "tutti gli dèi" (come nel giuramento di Ippocrate), ma a volte sono chiamati a testimoni fiumi, alberi e perfino oggetti inanimati (il "letto legittimo", *lechos kouridion* in Il. 15, 39). Decisivo è, in ogni caso, che nel giuramento non si tratta in verità in alcun modo di una testimonianza in senso tecnico, perché, a differenza di ogni altra concepibile testimonianza, essa coincide con la chiamata e si realizza ed esaurisce con questa. Le cose non cambiano se, come alcune fonti lasciano supporre, si intende quella degli dèi non come una testimonianza, ma come la prestazione di una garanzia. Come la testimonianza, nemmeno la mallevadoria può qui tecnicamente avere luogo, né al momento del giuramento né dopo: essa è presupposta come già realizzata con la pronuncia del giuramento (Hirzel, p. 27).

Il giuramento è, cioè, un atto verbale che realizza una testimonianza - o una garanzia -, indipendentemente dal loro aver luogo. La formula sopra citata di Pindaro acquista qui tutta la sua pregnanza: *karteros horkos martys esto Zeus*, "potente giuramento sia testimone Zeus": Zeus non è testimone del giuramento, ma giuramento, testimone e dio coincidono

nella pronuncia della formula. Come in Filone, il giuramento è un *logos* che necessariamente si realizza, e questo è, appunto, il *logos* di Dio. La testimonianza viene data dal linguaggio stesso e il dio nomina una potenza implicita nello stesso atto di parola.

La testimonianza che è in questione nel giuramento va dunque intesa in un senso che ha poco a che fare con quanto intendiamo di solito con questo termine. Essa concerne non tanto la verifica di un fatto o di un evento, quanto, piuttosto, lo stesso potere significativo del linguaggio. Quando, a proposito del giuramento proposto da Ettore ad Achille (Il. 22,254-255), leggiamo che “gli dèi saranno i migliori testimoni [*martyroi*] e sorveglianti di ciò che tiene insieme [*episcopoi harmoniaön*]”, la “commettitura” (tale è il significato originale del termine *harmonie*, che proviene dal lessico della falegnameria) di cui gli dèi sono testimoni e sorveglianti non può essere che quella che unisce le parole e le cose, cioè il *logos* come tale.

Una glossa di Esichio (*horkoi: desmoi sphragidos*) definisce i giuramenti come “vincoli del sigillo” (o sigillanti, se si preferisce la lezione *sphragideis*). Nello stesso senso nel fr. 115 di Empedocle si parla di un “decreto eterno degli dèi, sigillato con grandi giuramenti” (*plateessi katesphrègismenon horkois*). il vincolo che è qui in questione non può che essere quello che lega il parlante alla sua parola e, insieme, le parole alla realtà. Hir-zel fa osservare a ragione che la testimonianza divina viene invocata non solo per il giuramento promissorio, ma anche per quello assertorio, in cui essa non sembra aver senso, a meno che in questione sia qui il senso stesso, la stessa forza significativa del linguaggio (Hirzel, p. 26).

15. Se lasciamo il problema dell'intervento degli dèi come testimoni, per rivolgerci a quello della loro prestazione nella maledizione, la situazione non è meno confusa. Che la maledizione svolgesse nella *polis* una funzione importante è provato dal fatto che, in perfetta analogia alla tesi di Licurgo sul giuramento, Demostene menziona (20, 107), per quanto ciò possa scandalizzarci, le maledizioni [*arai*] accanto al popolo e alle leggi (*nomoi*) fra i custodi della costituzione (*politeia*).

Nello stesso senso, Cicerone, evocando i vincoli fra gli uomini a cui è impossibile venir meno, nomina insieme maledizioni e *fides* (Verr. V, 104: *ubi fides, ubi exsecrationes, ubi dexterarum complexusque?*). Ma che cos'è una maledizione e quale può essere qui la sua funzione? Già dal punto di vista terminologico la situazione è tutt'altro che chiara. I termini che la designano, tanto in greco che in latino, sembrano avere significati opposti: *ara* (e il verbo corrispondente *epeuchomai*) significano, secondo i lessici, tanto “preghiera” (e “pregare”) che “imprecazione, maledizione” (e “imprecare, maledire”). Lo stesso può dirsi per i termini latini *imprecor* e *imprecatio*, che valgono tanto “augurare” che “maledire” (anche *devoveo*, che significa “consacrare”, nel caso di una *devotio* agli dèi infernali equivale a “maledire” in senso tecnico). Tutto il vocabolario della *sacratio* è, com'è noto, segnato da questa ambiguità, di cui abbiamo cercato altrove di ricostruire le ragioni.

Ancora una volta, le interpretazioni della maledizione ripetono acriticamente il paradigma della primordietà del fatto magico-religioso e si limitano a rimandare a un non meglio precisato “potere numinoso” (cfr. la voce *Fluch* nel *Reallexicon für Antike und Christentum*, p. 1161) o a evocare la religione come “ausilio pratico per l'efficacia del diritto” (Ziebarth, p. 57). Così Louis Gernet, nel suo articolo *Le droit pénal de la Grèce ancienne*, può scrivere che

“la maledizione ha svolto un ruolo importante nelle origini del diritto. Essa sanziona a volte le leggi o le. sostituisce, come vediamo in un catalogo di imprecazioni pubbliche del V secolo nella città di Theos, in cui essa viene formulata contro una serie di delitti che riguardano la sicurezza dello Stato e la sussistenza stessa della città. Naturalmente, è soprattutto nella vita religiosa e nelle pratiche del santuario che il suo uso si è perpetuato; ma non può che trattarsi di una tradizione molto antica. La maledizione suppone la collaborazione delle forze religiose: queste (che, in principio, non sono nemmeno rappresentate in forma personale) sono in qualche modo condensate dalla virtù incantatoria del rito orale e agiscono sul colpevole e ciò che lo circonda inaridendo in essi la sorgente di ogni vita. L'imprecazione esercita il suo effetto letale persino sulla terra, su ciò che nasce da esso e se ne nutre. E, nello

stesso tempo e per il fatto che essa è una *devotio*, la maledizione significa un'esclusione dalla comunità religiosa costituita dalla società: essa si manifesta attraverso una *interdizione* in senso proprio e, nella sua applicazione concreta, è una messa fuori legge" (Gernet [2], pp. 11-12).

Solo il prestigio del paradigma dell'originarietà del fatto magico-religioso può spiegare che uno studioso accorto come Gernet, ripetendo le vecchie argomentazioni di Ziebarth, possa accontentarsi di una interpretazione così palesemente insufficiente, in cui non soltanto - in evidente contrasto col fatto che la maledizione sia pienamente attestata nel giuramento in epoca storica - vengono dati per scontati presupposti mitici, come la "virtù incantatoria del rito orale", le "forze religiose" e i loro "effetti letali", ma nemmeno risulta chiaro se essa sia un istituto a sé o si identifichi, invece, con la *devotio* e, in ultima istanza, con lo stesso giuramento, che ne costituirebbe una derivazione.

Sarà opportuno, pertanto, mettere, almeno provvisoriamente, tra parentesi le definizioni tradizionali, che vedono nella maledizione una invocazione rivolta agli dèi affinché, per punire lo spergiuro, si trasformino da testimoni in vendicatori e chiederci piuttosto che cosa sia effettivamente in questione in essa, quale sia, cioè, la funzione immanente che la maledizione svolge nel giuramento. Secondo l'opinione comune, gli dèi (o, per la precisione, i loro nomi) sono menzionati nel giuramento due volte: una volta come testimoni del giuramento e una seconda volta, nella maledizione, come punitori dello spergiuro. In entrambi i casi, se lasciamo da parte le definizioni mitiche, che cercano fuori del linguaggio la sua spiegazione, si tratta, a ben guardare, della relazione fra le parole e i fatti (o le azioni) che definisce il giuramento. In un caso, il nome del dio esprime la forza positiva del linguaggio, cioè la giusta relazione fra le parole e le cose ("potente giuramento sia testimone Zeus"), nel secondo una debolezza del *logos*, cioè io spezzarsi di questa relazione. A questa doppia possibilità corrisponde la duplice forma della maledizione, che, come abbiamo visto, si presenta di solito anche come una benedizione: "Se giuro bene [*euorkounti*] a me molti beni, se spergiuro [*epiorkounti*] molti mali invece di beni"

(Glötz, p. 752; Faraone, p. 139). Il nome del dio, che significa e garantisce la commettitura fra le parole e le cose, si trasforma, se questa si spezza, in maledizione. Essenziale è, in ogni caso, la cooriginarietà di benedizione e maledizione, che sono costitutivamente compresenti nel giuramento.

Basta leggere la pur ampia voce *Fluch* nel *Reallexicon für Antike und Christentum* (che cerca di rimediare al pochissimo spazio dedicato al problema nel Pauli-Wissowa e nel Daremberg-Saglio, in cui la maledizione è trattata solo fuggendo nell'articolo sulla *devotio* firmato da Boaché-Leclercq) per rendersi conto che la letteratura critica non ha fatto molti progressi rispetto all'articolo citato di Erich Ziebarth o a quello di George Hendrickson (1926). Il recente studio di Christopher Faraone si concentra sulla differenza fra giuramenti che contengono tanto benedizioni che maledizioni (destinati in generale alla sfera privata) e giuramenti accompagnati soltanto da maledizioni (riservati in genere alla sfera pubblica). In ogni caso, al di là della spiegazione tradizionale, che vede nella maledizione un ricorso al potere religioso per garantire l'efficacia del diritto, il nesso giuramento-maledizione resta ininterrogato.

16. Ziebarth ha provato con un'ampia documentazione la consustanzialità della maledizione alla legislazione greca. La sua funzione era così essenziale, che le fonti parlano di una vera e propria "maledizione politica", che sancisce ogni volta l'efficacia della legge. Nel preambolo delle leggi di Caronda si legge così: "È necessario osservare [*emmenein*] ciò che è stato proclamato, colui che trasgredisce è sottoposto alla maledizione politica [*politike ara*]" (ivi, p. 60). Nello stesso senso, Dione di Prusa (80.8) ci informa che gli Ateniesi avevano posto (*ethento*, nel senso forte del termine, come in *nomon tithenai*, dare una legge) nelle leggi di Solone una maledizione che si estendeva anche ai figli e alla discendenza (*paides kai genos*). Ziebarth ha rintracciato la presenza della maledizione "politica" nei dispositivi legali di tutte le città greche, da Atene a Sparta, da Lesbo a Teos e a Chios e fino alle colonie siciliane (Tauromene). Essa riguarda anche questioni che non hanno nulla di "religioso", come nel divieto, ad Atene,

di esportare prodotti agricoli diversi dall'olio (Ziebarth, p. 64). Inoltre, prima di ogni assemblea, il *keryx*, il pubblico banditore, pronunciava solennemente le maledizioni contro chi avesse tradito il popolo o violato le sue decisioni. "Ciò significa - commenta Ziebarth - che tutto l'ordine costituito, secondo cui il *demos* è sovrano, è garantito attraverso una *ara'* (ivi, p. 61). Non soltanto il giuramento, ma anche la maledizione - in questo senso essa è detta a ragione "politica" - funziona come un vero e proprio "sacramento del potere".

È possibile, in questa prospettiva, come già William Fowler aveva intuito (Fowler, p. 17), considerare la formula *sacer esto*, che compare nel dispositivo delle XII tavole, come una maledizione. Non si tratta, però, come ritiene Fowler, della produzione di un *taboo*, ma della sanzione che definisce la struttura stessa della legge, il suo modo di riferirsi alla realtà (*talio esto/sacer esto*) (Agamben, p. 31). L'enigmatica figura dell'*homo sacer*, su cui si continua ancora a discutere non soltanto fra gli storici del diritto, appare in questa luce meno contraddittoria. La *sa-cratio* che lo ha colpito - e che lo rende insieme uccidibile e in sacrificabile - non è che uno svolgimento (forse operato per la prima volta dalla plebe a tutela del tribuno) della maledizione attraverso cui la legge definisce il suo ambito. La maledizione "politica" delimita, cioè, il *locus* in cui soltanto in una fase successiva si costituirà il diritto penale e proprio questa singolare genealogia può dare in qualche modo ragione dell'incredibile irrazionalità che caratterizza la storia della pena.

✠ E' nella prospettiva di questa consustanzialità tecnica fra legge e maledizione (presente anche nel giudaismo - cfr. *Deut.* 21, 23 - ma ben familiare a un ebreo che viveva in ambiente ellenico) che si devono intendere i passi paolini in cui si parla di una "maledizione della legge" (*katara tou nomou* - *Gal.* 3, 10-13). Coloro che vogliono essere salvati attraverso le opere (l'esecuzione dei precetti) - questo è l'argomento di Paolo — "stanno sotto la maledizione [*ypo catara eisin*], poiché è scritto: maledetto chi non osserva [*emmenei*, Io stesso verbo che s'incontra nella legge di Caronda] i precetti scritti nel libro della legge". Sottoponendo se stesso al giudizio e alla

maledizione della legge, Cristo “ci ha riscattati dalla maledizione della legge, divenendo lui stesso maledizione, poiché è scritto: maledetto chi è appeso al legno”. L’argomento paolino - e, quindi, il senso stesso della redenzione - può essere inteso solo se lo si situa nel contesto della reciproca appartenenza, giuridica e non soltanto religiosa, di legge e maledizione.

17. Come comprendere questa doppia valenza (benedicente e male-dicente) dei nomi divini nel giuramento e nello spergiuro? Vi è un istituto che vive da sempre in così stretta intimità con lo spergiuro e la maledizione da essere spesso confuso con essi e che può forse fornirci la chiave per una loro corretta interpretazione. Si tratta della bestemmia. Nello studio sul *La blasphémie et l’euphémie* (in origine una conferenza tenuta a un colloquio dedicato significativamente al nome di Dio e all’anahsi del linguaggio teologico), Benveniste si riferisce spesso alla prossimità fra la bestemmia, lo spergiuro e il giuramento (in francese evidente nella paronimia *juron*: *jurer*):

“Fuori del culto, la società esige che il nome di Dio sia invocato in una circostanza solenne, che è il giuramento. Il giuramento è, infatti, un *sacramentum*, un appello rivolto al dio, testimone supremo della verità, e mia devozione al castigo divino in caso di menzogna o spergiuro. E l’impegno più grave che un uomo possa assumere e la mancanza più grave che egli possa commettere, poiché lo spergiuro appartiene non alla giustizia degli uomini, ma alla sanzione divina. Per questo il nome del dio deve figurare nella formula del giuramento. Anche nella blasfemia il nome di Dio deve apparire, perché, come il giuramento, la blasfemia prende Dio a testimone. La bestemmia [*juron*] è un giuramento, ma un giuramento di oltraggio” (Benveniste [3], p. 256).

Benveniste sottolinea, inoltre, la natura di interiezione propria della bestemmia, che, come tale, non comunica alcun messaggio:

“La formula blasfema proferita non si riferisce ad alcuna situazione oggettiva particolare; la stessa bestemmia è pronunciata in circostanze del tutto diverse. Esprime soltanto l'intensità di una reazione alle circostanze. Nemmeno si riferisce a una seconda o a una terza persona. Non trasmette alcun messaggio, non apre alcun dialogo, non richiede risposta, la presenza di un interlocutore non è necessaria” (*ibid.*).

Tanto più sorprendente è che, per spiegare la bestemmia, il linguista metta da parte l'analisi del linguaggio e, in uno dei rari ricorsi alla tradizione ebraica, rimandi all'interdetto biblico di pronunciare il nome di Dio” (ivi, p. 254). La bestemmia è, certo, un atto di parola, ma si tratta, appunto, di “sostituire il nome di Dio col suo oltraggio” (ivi, p. 255). L'interdizione non ha, infatti, a oggetto un contenuto semantico, ma la semplice pronuncia del nome, cioè una “pura articolazione vocale” (*ibid.*). Subito dopo, una citazione da Freud introduce a una interpretazione della bestemmia in termini psicologici:

“L'interdizione del nome di Dio serve a reprimere uno dei desideri più intensi dell'uomo: quello di profanare il sacro. E' noto che il sacro ispira condotte ambivalenti. La tradizione religiosa ha voluto conservare il sacro divino e escludere quello maledetto. La bestemmia cerca, a suo modo, di ristabilire la totalità, profanando lo stesso nome di Dio. Si bestemmia il *nome* di Dio, perché tutto ciò che di Dio possediamo è il suo *nome*” (*ibid.*).

Da parte di un linguista abituato a lavorare esclusivamente sul patrimonio delle lingue indoeuropee, il ricorso a un dato biblico è quanto meno singolare (come lo è anche la spiegazione psicologica di un fatto linguistico). Se è vero, infatti, che nella tradizione giudeo-cristiana la bestemmia consiste nel nominare in vano il nome di Dio (come nelle forme moderne del tipo: *nom de Dieu! sacré nom de dieu!* “per dio!”), la pronuncia blasfema del nome di Dio è altrettanto comune nelle lingue classiche, così familiari al linguista, in forme esclamative del tipo: *edepol*, *ecastor*, per Polluce, per Castore (gr. *Nai ton Castoro*), *edi medi* (per Dius Fidius),

mehercules, mehercle. È significativo che in tutti questi casi la formula dell'imprecazione sia identica a quella del giuramento: *nai*, ma in greco introducono il giuramento; *edepol* ed *ecastor* sono, in latino, anche formule di giuramento, esattamente come l'italiano "per dio" (Festo [112, 10] è, del resto, perfettamente cosciente della derivazione di queste esclamazioni dal giuramento: *Mecastor et mehercules ius iurandum erat, quasi diceretur: ita me Castor, ita me Hercules, ut subaudiatur iuvet*).

La bestemmia ci presenta, cioè, un fenomeno perfettamente simmetrico al giuramento, per intendere il quale non vi è alcuna necessità di scomodare l'interdetto biblico e l'ambiguità del sacro. *La bestemmia è un giuramento, in cui il nome di dio è estratto dal contesto assertorio o promissorio e viene proferito in sé, a vuoto, indipendentemente da un contenuto semantico*. Il nome, che nel giuramento esprimeva e garantiva la connessione fra parole e cose, e che definisce la veridicità e la forza del *logos*, nella bestemmia esprime la rottura di questo nesso e la vanità del linguaggio umano. Il nome di Dio, isolato e pronunciato "in vano", corrisponde simmetricamente allo spergiuro, che separa le parole dalle cose; giuramento e bestemmia, come benedizione e male dizione, sono cooriginariamente impliciti nello stesso evento di linguaggio.

✠ Nel giudaismo e nel cristianesimo la bestemmia è legata al comandamento di "non nominare il nome di Dio in vano" (che, in *Ex. 20*, significativamente segue quello che vieta di farsi degli idoli). La traduzione della Settanta (*ou lēmpsēi to onoma kyriou tou theou sou epi mataioi*, "non prendere il nome del Signore Dio in vano") sottolinea l'idea della vacuità e della vanità (cfr. l'inizio dell' *Ecclesiaste*: *mataiotes malaio teton*, "vanità di vanità"). La forma originaria della bestemmia non è, dunque, l'ingiuria fatta a Dio, ma la pronuncia vana del suo nome (cfr. *mataioomai*, "vaneggio, parlo a vanvera"). Ciò è evidente negli eufemismi, che intervengono a correggere la pronuncia blasfema del nome cambiandone una lettera o sostituendolo con un termine simile privo di senso (così in francese *par Dieu* diventa *pardi* o *parbleu*: cfr. l'italiano "diamine" e simili). Contrariamente all'opinione comune,

anche nel paganesimo esiste, anche se per ragioni diverse, l'interdetto di proferire il nome degli dèi, che ha la sua forma estrema nel costume di tenere accuratamente nascosto il vero nome del dio protettore di una città per evitarne l'*evocatio* (cfr. *infra*, cap. 18). Platone ci informa così che i Greci preferivano chiamare Hades col nome di Plutone “perché avevano paura del nome [*phoboumenoi to onoma*] (*Crat.* 403a).

Man mano che si perde la consapevolezza dell'efficacia della pronuncia del nome divino, quella forma originaria della bestemmia che è il proferirlo a vuoto passa in second'ordine rispetto al proferimento di ingiurie o falsità su Dio. Da *male dicere de deo*, la bestemmia diventa così *mala dicere de deo*. In Agostino, che significativamente tratta della blasfemia nei suoi trattati sulla menzogna, l'evoluzione è ormai compiuta. Se l'originaria prossimità al giuramento e allo spergiuro è ancora presente, la bestemmia si definisce ora come il dire cose false di Dio: *peius est blasphemare quam perierare, quoniam perierando falsae res adhibetur testis Deus, blasphemando autem de ipso Deo falsa dicuntur* (*Contra mendacium* XVIII, 39); ancora più chiaramente: *Itaque iam vulgo blasphemia non accipitur, nisi mala verba de Deo dicere* (*De mor. Manich.* XI, 20).

Di qui l'imbarazzo dei dizionari teologici moderni quando si trovano confrontati alla forma originaria della bestemmia, che appare ora come una colpa tutto sommato veniale: “Il più sospetto di questi *jurons*, l'espressione francese ‘s... n... de D...’ è considerata da alcuni moralisti come una vera bestemmia e, conseguentemente, come colpevole [...] sia pervia del senso ingiurioso che ha o, almeno, sembra avere, sia per l'orrore che ispira a ogni coscienza un po' delicata [...]. Altri invece, osservando che il senso delle parole in questione è equivoco, sostengono che solo l'intenzione può trasformarlo in bestemmia” (*Dictionnaire de théologie catholique*, ad *Blasphème*).

Il divieto evangelico del giuramento in *Mt.* 5, 33-37 (cfr, anche *Iac.* 5, 12) deve essere situato in questo contesto. Essenziale è qui che Gesù contrapponga al giuramento un *logos* che ha la forma *nai nai, ou ou*, che si suole tradurre sì sì, no no (*esto de ho logos ymon nai nai, ou ou*). L'espressione acquista tutto il suo senso se si ricorda che la formula greca del giuramento era. *nai dia* (o, al negativo, *ou ma dia*). Estraendo

la particella *nai* della formula e togliendo il nome sacro che seguiva, Gesù contrappone una parte del giuramento al tutto. Si tratta, cioè, di un gesto simmetricamente opposto a quello della bestemmia, che estrae invece il nome di Dio dal contesto del giuramento.

18. Diventa più agevole comprendere, su queste basi, la funzione dell'imprecazione nel giuramento e, insieme, la stretta relazione che la lega alla bestemmia. Ciò che la maledizione sancisce è il venir meno della corrispondenza fra le parole e le cose che è in questione nel giuramento. Se si rompe il nesso che unisce il linguaggio e il mondo, il nome di Dio, che esprimeva e garantiva questa connessione benedicente, diventa il nome della male-dizione, cioè di una parola che ha infranto la sua relazione veridica alle cose. Nella sfera mitica, ciò significa che la male-dizione rivolge contro lo spergiuro la stessa forza malefica che il suo abuso del linguaggio ha liberato. Il nome di Dio, sciolto dal nesso significativo, diventa bestemmia, parola vana e insensata, che proprio attraverso questo divorzio dal significato diventa disponibile per usi impropri e malefici. Ciò spiega perché i papiri magici non siano spesso altro che elenchi di nomi divini divenuti incomprensibili: nella magia, i nomi degli dèi pronunciati a vuoto, specialmente se barbari e inintelligibili, diventano gli agenti dell'operazione magica. La magia è il nome di Dio - cioè il potere significativo del *logos* - svuotato del suo senso e ridotto, come nelle formule magiche note come *Ephesia Grammata*, a un *abracadabra*. Per questo "la magia parla sanscrito nell'india dei prakrit, egiziano e ebraico nel mondo greco, greco nel mondo latino e latino da noi: dovunque essa cerca l'arcaismo, i termini strani e incomprensibili" (Mauss, p. 51).

È dal giuramento - o, meglio, dallo spergiuro - che sono nati la magia e gli incantesimi: la formula della verità, infrangendosi, si trasforma in maledizione efficace, il nome di Dio, separato dal giuramento e dalla sua connessione alle cose, trapassa in mormorio satanico. L'opinione comune che fa derivare il giuramento dalla sfera magico-religiosa deve essere qui puntualmente rovesciata. Il giuramento ci presenta,

piuttosto, in unità ancora indivisa ciò che siamo abituati a chiamare magia, religione e diritto, che risultano da esso come le sue frazioni.

Se colui che si era rischiato nell'atto di parola sapeva di essere per questo cooriginariamente esposto tanto alla verità che alla menzogna, tanto alla bene dizione che alla maledizione, la *gravis religio* (Lucrezio, 1, 63) e il diritto nascono come il tentativo di assicurare la fede, separando e tecnicizzando in istituti specifici benedizione e *sacratio*, giuramento e spergiuuro. La maledizione diventa a questo punto qualcosa che si aggiunge al giuramento per garantire ciò che all'inizio era affidato unicamente alla *fides* nella parola e il giuramento può così essere presentato, nei versi di Esiodo che abbiamo citato più sopra, come ciò che è stato inventato per punire lo spergiuuro. Il giuramento non è una maledizione condizionale: al contrario, la maledizione e quel suo simmetrico *pendant* che è la benedizione nascono come istituti specifici dalla scissione dell'esperienza della parola che era in esso in questione. La glossa di Servio a *Aen.* 2, 154 (*exsecratio autem est adversorum deprecatio, ius iurandum vero optare prospera*) mostra con chiarezza tanto la distinzione fra maledizione e giuramento, che il loro costituirsi come i due simmetrici epifenomeni di un'unica esperienza di linguaggio. E solo se riusciremo a comprendere la natura e la valenza per così dire antropogenetica di questa esperienza (che Talete, secondo la testimonianza di Aristotele, considerava "la cosa più antica" e "più venerabile") potremo forse anche gettare una nuova luce sulla relazione fra quei suoi resti storici che magia, religione e diritto ci presentano divisi.

✧ È possibile riprendere in questa prospettiva il problema del significato etimologico del termine *epiorkos*, che ha dato tanto da fare agli studiosi, Luther (e Benveniste in un primo tempo) interpretano il termine come il fatto di essere sottoposto a un *horkos* (nel qual caso il giuramento diventa sinonimo di maledizione, cfr. Loraux, p. 126). Leumann (e Benveniste in un secondo momento) interpretano invece il termine come il fatto di aggiungere (*epi*) un giuramento (*horkos*) a una parola o a una promessa che si sanno essere

false. Svolgendo quest'ultima ipotesi, si potrebbe vedere nell'*epiorkos* un giuramento aggiunto al giuramento, cioè la maledizione che colpisce colui che trasgredisce la *fides*. In questo senso, ogni parola che si aggiunge alla dichiarazione iniziale è una male-dizione, implica uno spergiuro. Questo è il senso della prescrizione evangelica di attenersi al *nai* e all'*ou*: il *sì* e il *no* sono le sole cose che si possono aggiungere al proprio affidarsi alla parola data.

19. È in questa prospettiva che dobbiamo interrogare il senso e la funzione originaria del nome del dio nel giuramento e, più in generale, la stessa centralità dei nomi divini nei dispositivi che siamo abituati a chiamare religiosi. Al problema della genesi dei nomi divini ha dedicato una monografia il grande filologo - e, a suo modo, teologo - Hermann Usener ed è significativo che dalla data di quella pubblicazione (1896) non ci siano stati contributi altrettanto rilevanti alla questione. Si rifletta sulla ormai celebre ricostruzione della formazione dei nomi di quei nuclei germinali della divinità che Usener chiama "dèi speciali" (*Sondergötter*). Si tratta di divinità di cui né le fonti letterarie né quelle artistiche ci dicono nulla, e che ci sono note solo da citazioni dagli *indigitamenta*, i libri liturgici dei pontefici che contenevano l'elenco dei nomi divini da pronunciare nelle circostanze culturali appropriate. I *Sondergötter* ci sono, cioè, noti solo attraverso il loro nome e, a giudicare dal silenzio delle fonti, vivevano solo nel loro nome, ogni volta che il sacerdote li invocava ritualmente (*indigitabat*). Anche una elementare competenza etimologica permette di ricostruire il senso di questi nomi e la funzione degli "dèi speciali" che essi nominavano: Vervactor si riferisce al primo dissodamento del magge (se) (*vervactum*); Reparator alla seconda aratura; Inporcitor all'ultima aratura che traccia le *porcae*, cioè i rialzi di terra fra solco e solco; Occator alla lavorazione della terra con l'erpice (*occa*); Subruncinator all'estirpazione delle erbacce col sarchiello (*runco*); Messor all'operazione del mietere (*messis*); Sterculinius alla concimazione con lo sterco. "Per ciascuna attività e situazione che poteva essere importante per gli uomini di allora - scrive Usener - venivano creati e nominati con una apposita coniazione verbale

[*Wortprägung*] degli dèi speciali: in questo modo, non soltanto venivano divinizzate attività e situazioni nella loro integrità, ma anche parti, singoli atti e momenti delle stesse” (p. 75).

Usener mostra che anche divinità che sono entrate nella mitologia, come Proserpina e Pomona, erano in origine “divinità speciali” che nominavano rispettivamente lo spuntare dei germogli (*prosero*) e il maturare dei frutti (*poma*): tutti i nomi degli dèi - questa è, anzi, la tesi del libro - sono all’inizio nomi di azioni o eventi momentanei, *Sondergötter* che, attraverso un lento processo storico-linguistico, perdono la loro relazione col vocabolario vivo e, diventando a poco a poco inintelligibili, si trasformano in nomi propri. A questo punto, quando si è ormai stabilmente legato a un nome proprio, “il concetto divino [*Gottesbegriff*] acquista la capacità di ricevere una forma personale attraverso il mito e il culto, la poesia e l’arte” (ivi, p. 316).

Ma ciò significa che, come è evidente nei *Sondergötter*, nel suo nucleo originario il dio che presiede alla singola attività e alla singola situazione non è altro che il nome stesso dell’attività e della situazione. Divinizzato, nel *Sondergott*, è, cioè, l’evento stesso del nome; la stessa nominazione, che isola e rende riconoscibile un gesto, un atto, una cosa, crea un “dio speciale”, è una “divinità momentanea” (*Augenblicksgott*). Il *nomen* è immediatamente *numen* e il *numen* immediatamente *nomen*. Abbiamo qui qualcosa come il fondamento o il nucleo originario di quella funzione di testimonianza e di garanzia del linguaggio che, secondo l’interpretazione tradizionale, il dio viene ad assumere nel giuramento. Come il *Sandergott*, il dio invocato nel giuramento non è propriamente il testimone dell’asserzione o dell’imprecazione: egli rappresenta, egli è lo stesso evento di linguaggio in cui parole e cose indissolubilmente si legano. Ogni nominazione, ogni atto di parola è, in questo senso, un giuramento, in cui il *logos* (il parlante nel *logos*) s’impegna ad adempiere la sua parola, giura sulla sua veridicità, sulla corrispondenza fra parole e cose che in esso si realizza. E il nome del dio non è che il sigillo di questa forza del *logos* - o, nel caso in cui essa venga meno nello spergiuro, della male-dizione che è stata così posta in essere.

8 La tesi di Usener implica in qualche modo che “l’origine del linguaggio è sempre un evento mitico-religioso” (Kraus, p. 407). Ciò non significa, però, un primato dell’elemento teologico: evento del Dio ed evento del nome, mito e linguaggio coincidono perché, come Usener precisa fin dall’inizio, il nome non è qualcosa di già disponibile, che venga successivamente applicato alla cosa da nominare. “Non si forma un plesso di suoni, per poi usarlo come segno di una cosa determinata alla stregua di un gettone. L’eccitazione spirituale, che chiama un essere che le viene incontro nel mondo esterno, è nello stesso tempo occasione e medio del nominare [*der Anstoss und das Mittel des Benennens*]” (Usener, p. 3). Ciò significa che, nell’evento di linguaggio, nome proprio e nome appellativo sono indiscernibili e, come abbiamo visto per i *Sondergötter*, il nome proprio del dio e il predicato che descrive una certa azione (l’erpicare, il concimare ecc.) non sono ancora divisi. Nominazione e denotazione (o, come vedremo, aspetto assertorio e aspetto veridizionale del linguaggio) sono in origine inseparabili.

20. Nello studio su *La blasphemie et l’euphémie*, Benveniste, come abbiamo visto, sottolinea il carattere di interiezione che definisce la bestemmia. “La blasfemia - egli scrive - si manifesta come un’esclamazione ed ha la sintassi delle interiezioni, di cui costituisce la varietà più tipica” (Benveniste [3], p. 256). Come ogni esclamazione, anche la bestemmia è “una parola che ci si lascia sfuggire sotto l’impulso di un sentimento vivo e improvviso” (*ibid.*), e come ogni interiezione, anche se essa si serve sempre (a differenza di quanto avviene nelle interiezioni onomatopiche come “ahi!” “oh!”) di termini in sé significanti, non ha carattere comunicativo, è essenzialmente non semantica.

È singolare che, trattando delle espressioni di cui i primitivi si servono per significare il divino (come *mulungu* per i Bantù, *vakanda* o *manitu* per gli Indiani d’America), Cassirer osservi che, per intenderle, dobbiamo “retrocedere fino allo strato linguistico originario delle *interiezioni*. Il *manitu* degli Algonchini, come il *mulungu* dei Bantù, vengono usati proprio in questo modo: come un’esclamazione, che designa non tanto

una cosa, quanto piuttosto una determinata impressione, che si produce di fronte a tutto ciò che è inconsueto, stupefacente, atto a suscitare ammirazione o timore” (Cassirer, pp. 82-83). Lo stesso può dirsi per i nomi degli dèi nel politeismo, che costituiscono, secondo Cassirer, la prima torma in cui la coscienza miti co-religiosa esprime il suo sentimento di terrore o di venerazione (ivi, p. 83).

Come la bestemmia, che ne è l'altra faccia, il nome divino sembra avere costitutivamente la forma di una interiezione. Nello stesso senso, la nominazione adamitica in *Gen.* 2, 19 non poteva essere un discorso, ma soltanto una serie di interiezioni. Secondo la dualità fra nomi e discorso che, secondo i linguisti, caratterizza il linguaggio umano, i nomi, nel loro statuto originario, costituiscono un elemento non semantico, bensì puramente semiotico. Essi sono le reliquie dell'interiezione originaria, che il fiume del linguaggio trascina dentro di sé nel suo divenire storico.

In questa sua natura essenzialmente non semantica, ma esclamativa, la bestemmia mostra la sua prossimità a un fenomeno linguistico che non è facile analizzare, cioè l'insulto. I linguisti definiscono gli insulti come termini performativi di tipo particolare che, malgrado l'apparente somiglianza, si oppongono punto per punto ai normali termini classificanti, che iscrivono l'essere di cui sono predicati in una determinata categoria. La frase “sei un idiota” è solo apparentemente simmetrica a quella “sei un architetto”, perché, a differenza di questa, essa non è rivolta a iscrivere un soggetto in una classificazione cognitiva, ma a produrre, attraverso la sua semplice pronuncia, degli effetti prammatici particolari (Milner, p. 295). Gli insulti funzionano, cioè, piuttosto come delle esclamazioni o dei nomi propri che come termini predicativi e, con questo, mostrano la loro somiglianza con la bestemmia (*blasphèmia* in greco significa tanto insulto che bestemmia). Non sorprende, quindi, che la bestemmia, attraverso un processo che è già compiuto in Agostino, da nominazione vana del nome di Dio prenda la forma di un insulto (*mala dicere de Deo*), cioè di un termine ingiurioso apposto in un'esclamazione al nome di Dio. In quanto termine solo in apparenza semantico, l'insulto rafforza il carattere “vano” della bestemmia e il nome di Dio è, in questo modo,

doppiamente proferito a vuoto.

8 Lo speciale potere del nome divino è evidente in quell'istituto del diritto bellico romano (dovrebbe ormai essere chiaro perché preferiamo evitare il termine “diritto sacrale” cui, a partire da Danz e Wissowa, si fa riferimento in questi casi) noto come *evocatio*. Durante l'assedio di una città, immediatamente prima dell'attacco decisivo, il comandante “evocava”, cioè chiamava per nome le divinità tutelari dei nemici, perché abbandonassero la città e si trasferissero a Roma, dove avrebbero ricevuto un culto più adeguato. La formula del *carmen evocationis* usato per Cartagine ci è stata conservata da Ma-crobio, senza menzionare il nome proprio del dio (III, 7-9): “Che sia un dio o una dea [*si deus est, si dea est*], che ha in tutela il popolo e la città di Cartagine, te dunque soprattutto invoco solennemente e imploro [*precor venerorque*] e chiedo a voi che abbandoniate il popolo e la città di Cartagine e lasciate i sacri templi e la loro città [...] e veniate propizi a Roma, da me e i miei, e che la nostra città, i luoghi e i templi sacri vi siano più graditi e accettati, e siate favorevoli a me, al popolo romano e ai miei soldati. Se farete così secondo quanto sappiamo e comprendiamo, vi consacro [*voveo vobis*] templi e vi prometto di celebrare dei giochi”.

Che non si trattasse in realtà di un invito, ma di un vero e proprio potere obbligante legato alla pronuncia del nome, risulta dal fatto che sappiamo (Plinio, 28, 18) che, per evitare il pericolo di un'evocazione da parte del nemico, Roma aveva un nome segreto (il palindromo *Amor* o, secondo Lydo [*De mens.* IV, 25], *Flora*). E come Roma, anche gli dèi avevano un nome segreto, noto solo al sacerdote (o al mago), che garantiva l'efficacia dell'evocazione: così Dioniso nei misteri era chiamato Pyrigenēs, Lucina col nome straniero di Ilithyia, Proserpina con quello di Furva, mentre il vero nome della *Bona dea*, cui le matrone romane dedicavano un culto misterico, doveva restare sconosciuto ai maschi (Guntert, p. 8). Il potere magico del nome che incontriamo nelle formule e negli amuleti di molte culture, in cui non soltanto il nome evoca la potenza nominata, ma può anche, attraverso la sua progressiva cancellazione, scacciarla o distruggerla (come nella formula

akrakanarba kanarba anar-ba narba arba rba ha a, Wessely, p. 28), ha qui il suo fondamento. Come nel giuramento (la prossimità fra formula magica e giuramento è attestata dal verbo *horkizó*, evocare, scongiurare: *borkizö se to hagian onoma*, con l'accusativo del nome divino esattamente come nel giuramento - Guntert, p. 10), la pronuncia del nome realizza immediatamente la corrispondenza fra parole e cose. Giuramento e scongiuro sono le due facce dell'"evocazione" dell'essere.

21. Si comprende così il primato essenziale del nome di Dio nelle religioni monoteiste, il suo identificarsi e quasi sostituirsi al Dio che nomina. Se, nel politeismo, il nome *del* dio nominava questo o quell'evento di linguaggio, questa o quella nominazione specifica, questo o quel *Sondergott*, nel monoteismo il nome *di* Dio nomina il linguaggio stesso. La disseminazione potenzialmente infinita dei singoli, divini eventi di nominazione cede il posto alla divinizzazione del *logos* come tale, al nome di Dio come arcievento del linguaggio nei nomi. Il linguaggio è il verbo di Dio e il verbo di Dio è, nelle parole di Filone, un giuramento, è Dio in quanto si rivela nel *logos* come il "fedele" (*pistos*) per eccellenza. Dio è il giurante nella lingua di cui l'uomo è solo il parlante, ma nel giuramento sul nome di Dio la lingua degli uomini comunica con quella divina.

Di qui, in Maimonide e nel giudaismo rabbinico, l'ostinazione con lo statuto del nome proprio di Dio, il Tetragramma, che è mantenuto - come *sem ha-meforas*, "nome distintamente pronunciato" ma anche "separato, segreto" - distinto dai semplici nomi appellativi (*kinnui*), che esprimono questa o quell'azione di Dio, questo o quell'attributo divino. "Gli altri nomi — scrive Maimonide - come *Dayyan* (giudice), *Tzaddik* (giusto), *Hannoun* (clemente), *Ra'homn* (misericordioso), *Elohim* sono evidentemente dei nomi comuni, derivati dalle azioni. Ma il nome che si scrive *yod, hé, waw, hé* non ha un'etimologia conosciuta e non si applica ad alcun altro essere" (Maimonide, 1,61). Commentando un passo del *Pirkè R. Eliezer*, in cui si legge che "prima della creazione del mondo, non c'erano che il Santissimo e il suo nome", Maimonide

aggiunge che in questo modo “è detto chiaramente che i nomi derivati sono nati dopo la creazione del mondo; ed è così, perché si tratta di nomi stabiliti in rapporto alle azioni [di Dio] che hanno luogo nel mondo; ma se si considera la sua essenza nuda e spogliata di ogni azione, egli non ha alcun nome derivato, ma solo un nome proprio che indica la sua essenza” (ivi, p. 148). Il proprio di questo nome (lo *lem ha-meforas*), secondo Maimonide, è che, a differenza degli altri nomi che “non esprimono soltanto un’essenza, ma un’essenza con degli attributi”, esso designa “l’idea di un’esistenza necessaria”, cioè un’essenza che coincide con la sua esistenza (ivi, p. 147). Il “nome” (il termine *sem* nella Bibbia è usato spesso come sinonimo di Dio) è l’essere di Dio e Dio è quell’essere che coincide con il suo nome.

✠ Nel suo studio sul *Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Scholem ha mostrato la funzione speciale che il nome di Dio ha nella cabala, in cui esso costituisce “l’origine metafisica di ogni lingua” (Scholem, p. 10). Il nome di Dio, su cui gli uomini giurano, è, secondo i cabalisti, ciò che produce e sostiene il linguaggio umano, che non è altro che una scomposizione, una ricombinazione e un dispiegamento delle lettere che compongono questo nome. In particolare la Torah “è interamente costruita sul tetragramma e intessuta a partire dai nomi appellativi di Dio che da esso si possono derivare, ciascuno dei quali mette in risalto un aspetto specifico del divino [...]. La Torah è, dunque, un tessuto vivente, un intreccio e un *textus* nell’accezione più propria del termine, dove la trama è composta dal Tetragramma, che costituisce, in modo nascosto o palese, il motivo di fondo e il filo conduttore, che ritorna in tutte le metamorfosi e le variazioni possibili” (ivi, p. 50).

I teologi cristiani parlano di *communicatio idiomatum* per definire la comunicazione fra le proprietà della natura divina e quelle della natura umana che sono unite ipostaticamente in Cristo. Si potrebbe parlare, in un senso analogo, di una *communicatio* fra la lingua di Dio e la lingua degli uomini, che ha luogo, secondo i cabalisti, nel nome di Dio. In Filone (*supra*, p. 18) la comunicazione fra le lingue ha il suo luogo nel

giuramento, in cui Dio giura su di sé e gli uomini sul nome di Dio. Nel saggio di Benjamin sulla *Lingua in generale e la lingua degli uomini*, del quale il citato studio di Scholem rappresenta una ripresa e uno svolgimento, il luogo della *communicatio idiomatum* è nel nome proprio, attraverso il quale la lingua degli uomini comunica con la parola creatrice di Dio (Benjamin, p. 150).

✠ In Ex. 3,13, a Mosè che gli chiede come dovrà rispondere agli ebrei che lo interrogano sul nome di Dio, Jahwèh risponde: *ehyé acher ehyé*, “sono colui che sono”. La Settanta, prodotta in un ambiente ellenistico, e quindi a contatto con la filosofia greca, traduce questo nome con *egö eimi ho on*, cioè col termine tecnico per l’essere (*ho on*). Maimonide, commentando questo passo, si mostra perfettamente cosciente delle implicazioni filosofiche di questo nome di Dio: “Dio gli diede allora una conoscenza che doveva comunicare loro per affermare l’esistenza di Dio, cioè *ehyé aser ehyé*. Si tratta di un nome derivato da *haya*, che designa l’esistenza, poiché *haya* significa ‘fu’ e la lingua ebraica non distingue fra ‘essere’ e ‘esistere’. Tutto il mistero è nella ripetizione, in forma di attributo, di questo termine che significa l’esistenza, poiché la parola *aser* (chi), essendo un nome incompleto [...] esige che si esprima l’attributo che gli è congiunto. Esprimendo il primo termine, che è il soggetto, con *ehyé* e il secondo termine, che gli funge da attributo, con lo stesso nome *ehyé*, si afferma che il soggetto è identico all’attributo. E questa è una spiegazione dell’idea che ‘Dio esiste, ma non attraverso un aggiungere l’esistenza’, il che si interpreta in questo modo: ‘L’essere che è l’essere’, cioè l’essere necessario” (Maimonide, 1, 63).

22. Il collegamento del tema teologico del nome di Dio con quello filosofico dell’essere assoluto, in cui essenza ed esistenza coincidono, si compie in modo definitivo nella teologia cattolica, in particolare nella forma dell’argomento che, a partire da Kant, si usa definire ontologico. Come gli interpreti hanno chiarito, la forza della celebre argomentazione di Anseimo nel *Proslogion* non consiste in una deduzione logica

dell'esistenza dalla nozione di essere perfettissimo o "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande"; si tratta, piuttosto, della comprensione di *id quo maius cogitavi non potest* come nome più proprio di Dio. Pronunciare il nome di Dio significa, cioè, comprenderlo come quell'esperienza di linguaggio in cui è impossibile separare il nome e l'essere, le parole e la cosa. Come scrive Anseimo alla fine del *Liber apologeticus contra Gaunilonem* fil solo in cui egli parli di una prova, anzi di una *vis probationis*, "ciò che è detto [*hoc ipsum quoddicitur*], per il fatto stesso che viene inteso e pensato [*co ipso quod intelligitur vel cogitatur*] è provato esistere necessariamente". Si tratta, cioè, innanzitutto di un'esperienza di linguaggio (di un "dire": *hoc ipsum quod dicitur*) e questa esperienza è quella della fede. Per questo Anseimo tiene a informarci che il titolo originale del trattato era *fides quaerens intellectum* e che esso era stato scritto *sub persona* [...] *quaerentis intelligere quod credit* (in nome di qualcuno che vuole comprendere ciò che crede). Comprendere l'oggetto della fede significa comprendere una esperienza di linguaggio in cui, come nel giuramento, ciò che si dice è necessariamente vero ed esiste. Il nome di Dio esprime, cioè, lo statuto del *logos* nella dimensione della *fides*-giuramento, in cui la nominazione realizza immediatamente l'esistenza di ciò che nomina.

Cinquantanni più tardi, Alano di Lilla, nelle sue *Regulae theologicae* (P.L. 210,621 -684), spinge ancora più in là questo speciale statuto del nome divino, scrivendo che ogni nome, anche quello che esprime un attributo, come *iustus* o *bonus*, riferito all'essere di Dio si trasforma in pronome (*pronominator*), cioè cessa di indicare, come ogni nome, una sostanza più un attributo e, svuotandosi del suo significato, designa ora, come i pronomi o i nomi propri, una pura esistenza (*substantia sine qualitate*, nella tradizione del pensiero grammaticale classico). Non solo, ma anche il pronome, se predicato di Dio, decade dall'ostensione sensibile o intellettuale che lo definisce (*cadit a demonstratione*) per operare una paradossale *demonstratio ad fidem*, cioè al puro atto di parola come tale (*apud Deum, demonstratio fit ad fidem*).

Per questo Tommaso, riprendendo la tesi di Maimonide sul nome *qui est*, può scrivere che esso "dice l'essere assoluto e non determinato attraverso alcuna specificazione aggiunta [...] non

significa che cosa è Dio [*quid est Deus*], ma, per così dire, il mare infinito e quasi indeterminato dell'esistenza [...] e resta allora nel nostro intelletto soltanto il fatto che egli è [*quia est*] e null'altro, come in una specie di stupore [*sicut in quadam confusione*]" (*super 1 Sent.*, d,8, q.1, a.1). Il significato del nome di Dio non ha, cioè, alcun contenuto semantico o, meglio, sospende e mette fra parentesi ogni significato per affermare attraverso una pura esperienza di parola una pura e nuda esistenza.

Possiamo allora precisare ulteriormente il senso e la funzione del nome di Dio nel giuramento. Ogni giuramento giura sul nome per eccellenza, cioè sul nome di Dio, perché il giuramento è quell'esperienza di linguaggio che tratta tutta la lingua come un nome proprio. La pura esistenza - l'esistenza del nome - non è né il risultato di una constatazione, né una deduzione logica: è qualcosa che non può essere significato, ma solo giurato, cioè affermato come un nome. La certezza della fede è la certezza del nome (di Dio).

✠ Alla fine delle note pubblicate nel 1969 col titolo *Della certezza*, Wittgenstein per chiarire che cosa sia ciò che chiamiamo certezza e che spesso scambiamo per un "sapere", ricorre all'esempio del nome proprio e si chiede: "So di chiamarmi Ludwig Wittgenstein o lo credo soltanto?" (Wittgenstein, n. 491). Egli interroga, cioè, quella particolare "sicurezza" che è legata al piano dei nomi. Si tratta di una certezza, o meglio di una "fiducia" [*Worauf kann ich mich verlassen?* Di che cosa posso fidarmi? - ivi, n. 508], della quale non possiamo dubitare senza rinunciare a ogni possibilità di giudizio e di ragionamento (ivi, n. 494). "Se il mio nome non è L.W., come posso fidarmi di ciò che si deve intendere con 'vero' o 'falso'?" (ivi, n. 515). La sicurezza che concerne la proprietà dei nomi condiziona ogni altra certezza. Se qualcuno mette in questione, nel linguaggio, il momento stesso della nominazione su cui si fonda ogni gioco linguistico (se non è sicuro che io mi chiamo L.W. e che "cane" significa cane), allora parlare e giudicare diventano impossibili. E, tuttavia, Wittgenstein mostra che non si tratta qui di una certezza di tipo logico o empirico (come la certezza di non essere mai

stato sulla luna - ivi, n. 662), ma di qualcosa come una “regola” di quel gioco che è il linguaggio.

E' una certezza, o meglio una “fede”, di questo genere che è in questione nel giuramento e nel nome di Dio. Il nome di Dio nomina il nome che è sempre e soltanto vero, cioè quell'esperienza del linguaggio di cui non possiamo dubitare. Questa esperienza è, per l'uomo, il giuramento. Ogni nome è, in questo senso, un giuramento, in ogni nome è in questione una “fede”, perché la certezza del nome non è di tipo empirico-constativo né logico-epistemico, ma mette piuttosto ogni volta in gioco l'impegno e la prassi degli uomini. Parlare è, innanzitutto, giurare, credere nel nome.

23. È in questa prospettiva che si deve rileggere quella teoria dei performativi o degli *speech acts* che, nel pensiero del Novecento, rappresenta una sorta di enigma, quasi che filosofi e linguisti si urtassero qui alla sopravvivenza di uno stadio magico della lingua. Il performativo è un enunciato linguistico che non descrive uno stato di cose, ma produce immediatamente un fatto, realizza il suo significato. “Io giuro” è, in questo senso, il paradigma perfetto di uno *speech act* ed è singolare che Benveniste, che lo menziona come tale nel suo studio sui performativi (I, p. 270), non tenga invece alcun conto di questa sua particolare natura nel capitolo sul giuramento del *Vocabulaire*. Proprio lo statuto del giuramento che abbiamo cercato fin qui di ricostruire permette, infatti, di comprendere in una nuova luce la teoria dei performativi. Essi rappresentano nella lingua il residuo di uno stadio (o, piuttosto, la coorigina-rietà di una struttura) in cui il nesso fra le parole e le cose non è di tipo semantico-denotativo, ma performativo, nel senso che, come nel giuramento, l'atto verbale inverte l'essere. Non si tratta, come abbiamo visto, di uno stadio magico-religioso, ma di una struttura antecedente (o contemporanea) a quella distinzione fra senso e denotazione, che non è forse, come siamo abituati a credere, un carattere originale ed eterno della lingua umana, ma una produzione storica (che, come tale, non è sempre esistita e potrebbe un giorno cessare di esistere).

Come funziona, infatti, il performativo? Che cosa permette

a un certo sintagma di acquistare, attraverso la sua sola pronuncia, l'efficacia del fatto, smentendo l'antica massima che vuole che le parole e le cose siano separate da un abisso? Essenziale è qui, certamente, il carattere autoreferenziale dell'espressione performativa. Questa autoreferenzialità non si esaurisce semplicemente in ciò, che il performativo, come nota Benveniste (ivi, p. 274), prende se stesso come referente, in quanto rimanda a una realtà che è esso stesso a costituire. Piuttosto occorre precisare che Tautoreferenzialità del performativo si costituisce sempre attraverso una sospensione del normale carattere denotativo del linguaggio. Il verbo performativo si costruisce, infatti, necessariamente con un *dictum* che, considerato in sé, ha natura puramente denotativa e senza il quale esso resta vuoto o inefficace (*io giuro* non ha valore se non è seguito - o preceduto - da un *dictum* che lo riempie). È questo carattere denotativo del *dictum* che viene sospeso e revocato in questione nel momento stesso in cui diventa l'oggetto di un sintagma performativo. Così le espressioni denotative "ieri mi trovavo ad Atene" o "non combatterò contro i Troiani" cessano di essere tali se precedute dal performativo *io giuro*. Il performativo sostituisce, cioè, alla relazione denotativa fra parola e fatto una relazione autoreferenziale che, mettendo fuori gioco la prima, pone se stessa come il fatto decisivo. Il modello della verità non è qui quello dell'adeguazione fra le parole e le cose, ma quello, performativo, in cui la parola realizza immancabilmente il suo significato. Come, nello stato di eccezione, la legge sospende la propria applicazione solo per fondare, in questo modo, la sua vigenza, così nel performativo il linguaggio sospende la sua denotazione proprio e soltanto per fondare il suo nesso esistente con le cose.

Considerato in questa prospettiva, l'argomento ontologico (o onto-teo-logico) dice semplicemente che se la lingua esiste, allora Dio esiste e il nome di Dio è l'espressione di questa *performance* metafisica. In essa, senso e denotazione, essenza ed esistenza coincidono, l'esistenza di Dio e la sua essenza sono una sola e identica cosa. Esiste puramente e semplicemente (*on haplós*) ciò che risulta performativamente dal puro darsi della lingua. (Parafrasando una tesi di Wittgenstein, si potrebbe dire che l'esistenza del linguaggio è l'espressione performativa

dell'esistenza del mondo). L'ontoteologia è, cioè, una prestazione performativa del linguaggio ed è solidale con una certa esperienza della lingua (quella che è in questione nel giuramento), nel senso che la sua validità e il suo declino coincidono col valere e col declinare di questa esperienza.

La metafisica, la scienza dell'essere puro, è, in questo senso, essa stessa storica e coincide con l'esperienza dell'evento di linguaggio cui l'uomo si è votato nel giuramento. Se il giuramento declina, se il nome di Dio si ritrae dalla lingua - e questo è ciò che è avvenuto a partire dall'evento che è stato chiamato la "morte di Dio" o, come si dovrebbe dire più esattamente, "del nome di Dio" -, allora anche la metafisica giunge a compimento.

Resta, in ogni caso, la possibilità dello spergiuro e della bestemmia, in cui ciò che è detto non viene veramente inteso e il nome di Dio è pronunciato a vuoto. La cooriginarietà fra struttura performativa e struttura denotativa della lingua fa sì che il "flagello indoeuropeo" sia iscritto nello stesso atto di parola, sia, cioè, consustanziale alla stessa condizione di essere parlante. Col *logos* sono dati insieme - cooriginariamente, ma in modo tale che non possono mai coincidere perfettamente - nomi e discorso, verità e menzogna, giuramento e spergiuro, bene-dizione e male-dizione, esistenza e non esistenza del mondo, essere e nulla.

✠ Questo potere performativo del nome di Dio spiega il fatto, a prima vista per noi sorprendente, che la polemica degli apologisti cristiani contro gli dèi pagani non concerne la loro esistenza o non esistenza, ma soltanto il loro essere, nelle parole che Dante mette sulle labbra di Virgilio, "falsi e bugiardi" (*Inf.* 1, 72). Gli dèi pagani esistono, ma non sono veri dèi, sono demoni (secondo Taziano) o esseri umani (per Tertulliano). Corrispondentemente alla moltiplicazione potenzialmente infinita dei loro nomi, gli dèi pagani equivalgono a dei giuramenti falsi, sono costitutivamente spergiuri. Al contrario, l'invocazione del nome del vero Dio è la garanzia stessa di ogni verità mondana (Agostino: *Te invoco, deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia*). Una volta che il potere performativo del linguaggio è

stato concentrato nel nome dell'unico Dio (divenuto, per questo, più o meno impronunciabile), i singoli nomi divini perdono ogni efficacia e decadono al rango di macerie linguistiche, in cui solo il significato denotativo resta percepibile (in questo senso, Tertulliano può menzionare sarcasticamente *Stercu/us cum indigitamentis suis*- *Apol. XXV*, 10).

24. In questa prospettiva, la distinzione secca fra giuramento assertorio e giuramento promissorio corrisponde allo smarrimento dell'esperienza della parola che è in questione nel giuramento. Questa non è né un'asserzione né una promessa, ma qualcosa che, riprendendo un termine foucauldiano, possiamo chiamare una "veridizione", che ha nella relazione al soggetto che la pronuncia il criterio unico della sua efficacia performativa. Asserzione e veridizione definiscono, cioè, i due aspetti cooriginari del *logos*. Mentre l'asserzione ha un valore essenzialmente denotativo, la cui verità, nel momento della sua formulazione, è indipendente dal soggetto e si misura con parametri logici e oggettivi (condizioni di verità, non contraddizione, adeguazione fra parole e realtà), nella veridizione il soggetto si costituisce e si mette in gioco come tale legandosi performativamente alla verità della propria affermazione. Per questo la verità e la consistenza del giuramento coincidono con la sua prestazione, per questo la chiamata a testimone del dio non implica una testimonianza fattuale, ma è realizzata performativamente dalla stessa pronuncia del nome. Ciò che chiamiamo oggi performativo in senso stretto (gli *speech acts* "io giuro", "io prometto", "io dichiaro" ecc., che devono, significativamente, essere sempre proferiti in prima persona) sono la reliquia nel linguaggio di questa esperienza costitutiva della parola - la veridizione - che si esaurisce con la sua pronuncia, perché il soggetto locutore non preesiste né si lega successivamente a essa, ma coincide integralmente con l'atto di parola.

Qui il giuramento mostra la sua prossimità performativa con la professione di fede (*homologia*, che in greco designa anche il giuramento). Quando Paolo, in Km. 10, 6 10, definisce la "parola della fede" (*to rema tes pisteós*) non attraverso la corrispondenza fra parola e realtà, ma attraverso la vicinanza fra "bocca" e "cuore", è l'esperienza performativa della veridizione che egli ha in mente: "Vicina a te è la parola, nella tua bocca e nel tuo cuore, questa è la parola della fede che annunciamo. Poiché se professi [*homologēsēis*] nella tua bocca il signore Gesù e credi [*pisteusēs*] nel tuo cuore che Dio lo ha resuscitato dai morti, sarai salvo".

Se si pretende di formulare come asserzione una

veridizione, come espressione denotativa un giuramento e (come la Chiesa comincia a fare a partire dal IV secolo attraverso i simboli conciliari) come dogma una professione di fede, allora l'esperienza della parola si scinde e sorgono irriducibilmente spergiuro e menzogna. Ed è nel tentativo di arginare questa scissione dell'esperienza del linguaggio che nascono il diritto e la religione, che cercano di legare la parola alla cosa e di vincolare, attraverso maledizioni e anatemi, il soggetto parlante al potere veritativo della sua parola, al suo "giuramento" e alla sua dichiarazione di fede. L'antica formula delle XII tavole, che esprime la potenza performativa che compete alla parola nel diritto, *uti lingua nuncupassit, ita ius esto* -(come la lingua ha detto — ha preso il nome, *nomen capere* -, così sia il diritto), non significa che ciò che è detto è constativamente vero, ma solo che il *dictum* è esso stesso il *factum* e che, come tale, obbliga la persona che l'ha proferito. Occorre ancora una volta rovesciare, in questo senso, l'opinione comune che spiega l'efficacia del giuramento attraverso il rimando alle potenze della religione e del diritto sacrale arcaico. Religione e diritto non preesistono all'esperienza performativa del linguaggio che è in questione nel giuramento, piuttosto essi sono stati inventati per garantire la verità e l'affidabilità del *logos* attraverso una serie di dispositivi, fra i quali la tecnicizzazione del giuramento in un "sacramento" specifico - il "sacramento del potere" - occupa un posto centrale.

✠ La mancata comprensione del carattere performativo dell'esperienza di linguaggio in questione nel giuramento è evidente nelle analisi filosofiche dello spergiuro di cui abbiamo testimonianza già in Aristotele. A proposito del giuramento dei Troiani in *Il.* 3, 276 sgg., Aristotele osservava che occorre distinguere fra rompere il giuramento (*blapsai ton horkon*), che può riguardare solo un giuramento promissorio, ed *epiorkesai*, spergiurare, che può riferirsi solo a un giuramento assertorio (Arist., fr. 143). Nello stesso senso Crisippo distingue fra *alethorkein/pseudorkein*, giurare il vero/giurare il falso, che sono in questione nel giuramento assertorio, a seconda che l'affermazione di chi giura sia oggettivamente vera o falsa, ed

euorkein/epiorkein, che si applicano all'adempimento o all'inadempimento di un giuramento promissorio (Diog. Laert., 7,65-66; cfr. Hirzel, pp. 77-78; Plescia pp. 84-85). Qui si vede come il modello della verità logica fondato sull'adeguazione oggettiva fra parole e cose non può dar ragione dell'esperienza di linguaggio implicita nel giuramento. In quanto il giuramento realizza performativamente il detto, l'*'epiorkos* non è semplicemente un giuramento falso, ma implica l'uscita dall'esperienza performativa che è propria dell'*'horkos*.

La logica, che veglia sull'uso corretto del linguaggio in quanto asserzione, nasce quando la verità del giuramento è ormai tramontata. E se dalla cura dell'aspetto assertorio del *logos* nascono la logica e le scienze, dalla veridizione provengono, anche se attraverso incroci e sovrapposizioni di ogni genere (che hanno proprio nel giuramento il loro luogo eminente), il diritto, la religione, la poesia e la letteratura. Il loro medio è la filosofia che, tenendosi insieme nella verità e nell'errore, cerca di salvaguardare l'esperienza performativa della parola senza rinunciare alla possibilità della menzogna e, in ogni discorso assertorio, fa innanzitutto esperienza della veridizione che in esso ha luogo.

25. L'efficacia performativa del giuramento è evidente nel processo arcaico, che, tanto in Grecia che a Roma, aveva la forma di un conflitto fra due giuramenti. Il processo civile si apriva con il giuramento delle parti in causa: il giuramento con cui l'attore affermava la verità delle sue rivendicazioni si chiamava *proomosia* (etimologicamente: giuramento pronunciato per primo), quello del convenuto *antomosia* (cioè, giuramento pronunciato in opposizione al primo) e lo scambio del giuramento era detto *amphiorkia*. Analogamente, nel diritto penale, "l'accusatore giura che il suo avversario ha commesso il crimine e l'accusato che non l'ha commesso" (Lisia, *Con. Sim.* 46; cfr. Glotz, p. 762). La legge di Gortyna mostra che i Greci cercarono di limitare il giuramento ai casi in cui la prova testimoniale fosse impossibile e di stabilire conseguentemente quale delle due parti (di solito l'accusato) avesse un diritto preferenziale al giuramento. In ogni caso, il giudice decideva chi avesse "giurato bene" (*poteros euorkei*) (Plescia, p. 49). A

ragione Glotz ha osservato, contro l'opinione di Rohde, che il giuramento dichiaratorio che è in questione nel processo greco, "lungi dal costringere allo spergiuro e dal provare che il popolo ateniese non era un *Rechtsvolk* e lungi dall'essere un'istituzione puramente religiosa destinata a sostituire la giustizia degli dèi a quella fallibile degli uomini" (Glotz, p. 761), era una procedura propriamente giuridica in cui il giuramento dichiarativo della lite era chiaramente distinto da quello richiesto a titolo di prova. Simile, nel processo romano, era la procedura detta *legis actio sacramenti*, che Gaio ci descrive nel libro IV delle sue *Institutiones*. Ciascuna delle due parti affermava il suo diritto - nel caso, esemplificato da Gaio, la *vindicatio* della proprietà di uno schiavo - con la formula: *Hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio, secundum suam causam sicut dixi ecce tibi vindictam imposui*, accompagnata dall'imposizione di una festuca (*vindicta*) sul capo dello schiavo conteso. Successivamente, colui che aveva pronunciato la prima dichiarazione provocava l'altro al *sacramentum* di una certa somma di denaro (*quando tu iniura vindicavisti, D aeris sacramento te provoco*). Festo, commentando, nel passo sopracitato, la parola *sacramentum*, spiega che si tratta di un vero e proprio giuramento che implica una *sacratio*: *sacramentum dicitur quod iusiurandi sacratione interposita factum est* (si chiama *sacramentum* ciò che è compiuto facendo intervenire la consacrazione di un giuramento). Solo a questo punto, il giudice pronunciava la sua decisione: " Il *sacramentum* era il punto centrale, il nodo del processo, che dà il suo nome a tutta la procedura. La funzione del giudice si limita infatti, dopo aver esaminato la causa, a dichiarare qual è il *sacramentum iustum* e quale quello *iniustum*" (Noailles [1], p. 276).

Ancora una volta, gli storici del diritto, pur rendendosi conto che in questione è qui un'efficacia genuinamente performativa, tendono a spiegare la funzione del giuramento nel processo attraverso il ricorso al paradigma sacrale: "È evidente che le forme più antiche dell'impegno realizzano l'impegno: esse provocano un cambiamento di stato nelle parti in causa e creano fra di esse qualcosa che le trascende. Per farlo, esse mettono in gioco delle forze [...] si tratta delle forze che chiamiamo religiose" (Gernet, p. 61). Ciò che viene così

presupposto nella forma della religiosità non è che l'esperienza del linguaggio che ha luogo nella veridizione. In questo senso, la contrapposizione fra fede e ragione, così importante nella cultura moderna, corrisponde in realtà puntualmente all'opposizione fra quei due caratteri cooriginari del *logos* che sono la veridizione (da cui provengono il diritto e la religione positiva) e l'asserzione (da cui derivano la logica e la scienza).

26. Proviamo a comprendere, nella prospettiva della nostra ricerca, quali siano in realtà le “forze” che sono qui in questione. Uno dei termini sul cui significato gli storici non cessano di discutere è *vindicta* (e i termini connessi, come *vindex*, *vindicere*), che sembra designare nel processo la festuca con la quale le parti toccavano l'oggetto rivendicato. È merito di Pierre Noailles aver chiarito il significato originale di questo termine. Esso proviene, secondo l'etimologia tradizionale, da *vim dicere*, letteralmente: “dire o mostrare la forza”. Ma di che “forza” si tratta? Tra gli studiosi, osserva Noailles, regna a questo proposito la più grande confusione. “Essi oscillano incessantemente tra i due sensi possibili della parola: forza oppure violenza, cioè la forza messa materialmente in atto. In realtà essi non scelgono, ma propongono di volta in volta l'uno o l'altro significato. Le *vindicationes* del *sacramentum* sono presentate ora come manifestazioni di forza, ora come atti di violenza simbolici o simulati. La confusione è ancora più grande per quel che riguarda il *vindex*. Non è chiaro, infatti, se la forza o la violenza che egli esprime è la sua propria, che mette al servizio del diritto, o la violenza dell'avversario, che denuncia come contraria alla giustizia” (Noailles [2], p. 57). Contro questa confusione, Noailles mostra che la *vis* in questione non può essere una forza o una violenza materiale, ma soltanto la forza del rito, cioè una “forza che obbliga, ma che non ha bisogno di applicarsi materialmente in un atto di violenza, sia pure simulata” (ivi, p. 59). Noailles cita a questo proposito un passo di Aulo Gellio in cui la *vis civilis* [...] *quae verbo diceretur* (“la forza civile, che si dice con la parola”) è opposta alla *vis quae manu fieret, cum vi bellica et cruenta*. Svolgendo la tesi di Noailles, si può ipotizzare che la “forza detta con la parola”, che è in questione nell'azione del *vindex*

come anche nel giuramento, sia la forza della parola efficace, come forza originaria del diritto. La sfera del diritto è, cioè, quella di una parola efficace, di un “dire” che è sempre *indicare* (proclamare, dichiarare solennemente), *ius dicere* (dire ciò che è conforme al diritto) e *vim dicere* (dire la parola efficace). La forza della parola che è qui in questione è, secondo Noailles, quella stessa che è espressa nella formula delle XII tavole: *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*, come la lingua ha detto, così sia il diritto. *Nuncupare* si spiega etimologicamente come *nomen capere*, prendere il nome:

“Il carattere generale di tutte le *nuncupationes*, tanto di diritto divino che di diritto civile, era di circoscrivere e delimitare [...] lo scopo essenziale del formulario è di determinare l’oggetto, di afferrarlo. Si vede in questo modo il rapporto profondo che esiste fra il gesto e la parola, la stretta correlazione che li unisce. *Rem manu capere, nomen verbis capere*, tali sono le due pietre angolari di questa presa totale. E’ nota l’importanza mistica che i Romani davano al *nomen* per acquistare la padronanza sulla cosa designata. La prima condizione per agire con efficacia su una delle forze misteriose della natura, su una potenza divina, era quella di poter pronunciare il suo nome” (Noailles [1], p. 306).

È sufficiente mettere da parte il ricorso, che ci è ormai fin troppo familiare, alle “potenze divine”, perché la natura e la funzione del giuramento nel processo divengano evidenti. Il “giuramento giusto” è quello di cui il *iudex*, che nel processo si sostituisce al *vindex* arcaico, “dice e riconosce la forza” (*vim dicit*); è, cioè, quello che ha compiuto nel modo più corretto ed efficace la *performance* implicita nel giuramento. L’atto della controparte non è, per questo, necessariamente un *epiorkos*, uno spergiuro: è semplicemente un atto la cui *vis* performativa è meno perfetta di quella del vincitore. La “forza” che è qui in questione è quella *quae verbo diceretur*, è la forza della parola. Si deve cioè supporre che nel *sacramentum*, come in ogni giuramento, fosse implicita un’esperienza performativa del linguaggio, in cui la pronuncia della formula, il *nomen capere* della *nuncupatio*, aveva la forza di realizzare ciò che diceva. Non vi è alcun bisogno, per spiegare questa forza, di

scomodare la religione, il mito o la magia: si tratta di qualcosa che si verifica ancor oggi ogni volta che si pronuncia la formula di un atto giuridico verbale. Non è per effetto di un potere sacro che gli sposi, pronunciando il loro sì davanti all'ufficiale civile, si ritrovano effettivamente uniti in matrimonio; non è per magia che la stipulazione verbale di una compravendita trasferisce immediatamente la proprietà di un bene mobile. L'*uti lingua nuncupassit, ita in esto* non è una formula magico-sacra-le: è, piuttosto, l'espressione performativa del *nomen capere* che il diritto ha conservato al suo centro, traendola dall'esperienza originale dell'atto di parola che ha luogo nel giuramento.

N Magdelain ha mostrato che il modo verbale proprio del diritto, tanto sacro che civile, è l'imperativo. Tanto nelle *leges regiae* che nelle XII tavole la formula imperativa (*sacer esto, paricidas esto, aeterna auctoritas esto* ecc.) è quella normale. Lo stesso vale per i negozi giuridici: *emptor esto* nella *mancipatio*, *heres esto* nei testamenti, *tutor esto* ecc., come anche nelle formule dei libri pontificali: *piaculum dato, exta porriciunto* (Magdelain, pp. 33-35). Lo stesso modo verbale si trova, come abbiamo visto (cfr. *supra*, p. 45) nelle formule del giuramento.

Si osservi la formula imperativa delle XII tavole sopra citata: *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*. Festo, che ce ne ha trasmesso il testo, spiega il termine *nuncupata* come *nominata, certa, nominibus propriis pronuntiata* (Riccobono, p. 43; Festo, 176, 3-4). La formula esprime, cioè, la corrispondenza fra la nominazione correttamente proferita e l'effetto giuridico. Lo stesso si desume dalla formula dell'*inauguratio* dei templi sull'*arx capitolina*: *tempia tescaque me ita sunt, quoad ego ea rite lingua nuncupavero* ("i templi e i luoghi sacri siano per me così come li avrò nominati con la lingua conformemente al rito" — Varro-ne, *De ling. lat.* 7,8); anche qui, l'imperativo esprime la conformità fra parole e cose che consegue alla corretta nominazione. La *nuncupatio*, la presa del nome, è in questo senso l'atto giuridico originario, e l'imperativo, che Meillet definisce come la forma primitiva del verbo, è il modo verbale della nominazione nel suo effetto giuridico performativo. Nominare, dar nome, è la forma originaria del comando.

8 Noi sappiamo dalle fonti che, nel processo romano, il termine *sacramentum* designava non immediatamente il giuramento, ma la somma di denaro (di 50 o 500 assi) che veniva per così dire messa in gioco attraverso il giuramento. Colui che non riusciva a provare il suo buon diritto perdeva la somma, che veniva versata nel tesoro pubblico. “La somma di denaro - scrive Varrone - che viene in giudizio nei processi è detta *sacramentum* da ciò che è consacrato [*sacro*]. L’attore e il convenuto depositavano ciascuno presso il ponte [o, secondo alcuni editori, il pontefice] per certe cause 500 assi, per altre una somma fissata dalla legge; colui che vinceva la causa, riprendeva il suo *sacramentum* dalla consacrazione, quello del perdente andava all’erario” (*De ling. lat.* V, 180). La stessa etimologia si trova in Festo (468, 16-17): *Sacramentum aes significai quod poenae nomine pendetur* (“*sacramentum* designa il denaro pagato a titolo di pena”).

L’oggetto della *sacratio* che aveva luogo nel processo era dunque il denaro. *Sacer*, consacrato agli dèi, non era in questo caso, come nelle sanzioni delle XII tavole, un essere vivente, ma una somma di denaro. Cicerone ci informa che in origine oggetto della *sacratio* processuale non era il denaro, ma il bestiame (Noailles, p. 280). Di qui l’ipotesi di alcuni storici del diritto, secondo cui era la parte che pronunciava il giuramento che si rendeva in questo modo *sacer*, cioè uccidibile e insacrificabile. In ogni caso, essenziale è che la sacertà ineriva qui, al di là di ogni dubbio, al denaro, che il denaro era letteralmente e non metaforicamente “sacro”. L’aura sacrale che circonda il denaro nella nostra cultura ha secondo ogni verosimiglianza la sua origine in questa consacrazione vicaria di una somma di denaro in luogo di un essere vivente; come *sacramentum*, il denaro equivale veramente alla vita.

27. Proviamo a fissare in una serie di tesi la nuova situazione del giuramento che risulta dalle analisi fin qui svolte.

1) Gli studiosi hanno costantemente spiegato in modo più o meno esplicito l’istituto del giuramento attraverso un

rimando alla sfera magico-religiosa, a un potere divino o a delle “forze religiose” che intervengono a garantirne l’efficacia punendo lo spergiuro. Con una curiosa circolarità, il giuramento era così di fatto interpretato, come in Esiodo, come ciò che serve a impedire lo spergiuro. La nostra ipotesi è esattamente inversa: la sfera magico-religiosa non preesiste logicamente al giuramento, ma è il giuramento, come originaria esperienza performativa della parola, che può spiegare la religione (e il diritto che è con questa strettamente connesso). Per questo Horkos è, nel mondo classico, l’essere più antico, la sola potenza a cui gli dèi siano penalmente sottoposti; per questo, nel monoteismo, Dio si identifica col giuramento (è l’essere la cui parola è un giuramento o che coincide con la situazione della parola vera ed efficace *in principio*).

2) Il contesto proprio del giuramento è pertanto in quegli istituti, come la *fides*, la cui funzione è di affermare performativamente la verità e l’attendibilità della parola. Gli *horkia* sono per eccellenza *pista*, affidabili, e gli dèi, nel paganesimo, sono convocati performativamente nel giuramento essenzialmente per testimoniare di questa affidabilità. Le religioni monoteiste, soprattutto il cristianesimo, ereditano dal giuramento la centralità della fede nella parola come contenuto essenziale dell’esperienza religiosa. Il cristianesimo è, nel senso proprio del termine, una religione e una divinizzazione del *Logos*. Il tentativo di conciliare la fede come esperienza performativa di una veridizione con la credenza in una serie di dogmi di tipo assertorio è la prestazione e, insieme, la contraddizione centrale della Chiesa, che la obbliga, contro il perspicuo dettato evangelico, a tecnicizzare giuramento e maledizioni in istituti giuridici specifici. Per questo la filosofia, che non cerca di fissare la veridizione in un sistema di verità codificate ma, in ogni evento di linguaggio, porta alla parola ed espone la veridizione che lo fonda, deve necessariamente porsi come *vera religio*.

3) E' nello stesso senso che si deve intendere la prossimità essenziale fra giuramento e *sacratio* (o *devotio*). L’interpretazione della *sacertas* come prestazione originaria del potere attraverso la produzione di una nuda vita ucci-dibile e

insacrificabile deve essere integrata nel senso che, ancora prima di essere sacramento del potere, il giuramento è consacrazione del vivente attraverso la parola alla parola. Il giuramento può fungere da sacramento del potere in quanto esso è, innanzitutto, il *sacramento del linguaggio*. Questa *sacratio* originale che ha luogo nel giuramento prende la forma tecnica della maledizione, della *politike ara* che accompagna la proclamazione della legge. Il diritto è, in questo senso, costitutivamente legato alla maledizione e solo una politica che abbia spezzato questo nesso originale con la maledizione potrà e-ventualmente un giorno permettere un altro uso della parola e del diritto.

28. È questo il momento di situare archeologicamente il giuramento nella sua relazione all'antropogenesi. Nel corso della nostra ricerca, abbiamo più volte guardato al giuramento come alla testimonianza storica dell'esperienza di linguaggio in cui l'uomo si è costituito come essere parlante. È in riferimento a un tale evento che Lévi-Strauss, nello studio su Mauss che abbiamo citato in precedenza, ha parlato di una inadeguazione fondamentale fra significante e significato che si è prodotta nel momento in cui, per l'uomo parlante, l'universo è diventato di colpo significativo.

“Quando, in un sol colpo, l'universo intero è diventato *significativo*, esso non è stato per questo meglio *conosciuto*, anche se è vero che l'apparizione del linguaggio doveva accelerare il ritmo dello sviluppo della conoscenza. Vi è, dunque, nella storia dello spirito umano, una opposizione fondamentale fra il simbolismo, che presenta un carattere di discontinuità, e la conoscenza, segnata dalla continuità. Ne risulta che le due categorie del significante e del significato si sono costituite simultaneamente e solidariamente, come due blocchi complementari; ma che la conoscenza, cioè il processo intellettuale che permette di identificare gli uni rispetto agli altri certi aspetti del significante e certi aspetti del significato [...] si è messo in moto con molta lentezza [...]. L'universo ha significato molto prima che si cominciasse a sapere che cosa significava” (Lévi-Strauss, p. XL vii).

La conseguenza di questa mancata perequazione è che l'uomo "si è trovato a disporre fin dall'origine di una integralità di significante che non è per lui agevole assegnare a un significato, dato come tale senza essere per questo conosciuto. Vi è sempre fra i due una inadeguazione, che solo l'intelletto divino può colmare, che risulta dall'esistenza di un eccesso di significante rispetto ai significati ai quali può essere collegato. Nel suo sforzo per conoscere il mondo, l'uomo dispone dunque sempre di un sovrappiù di significazione (che ripartisce fra le cose secondo le leggi del pensiero simbolico che spetta agli etnologi e ai linguisti analizzare)" (ivi, p. LXIX).

Abbiamo visto come, secondo Lévi-Strauss, sia proprio questa inadeguazione a spiegare le nozioni magico religiose di tipo *mana*, che rappresentano quel significante "fluttuante" o eccedente e, in definitiva, vuoto, che costituisce "la schiavitù di ogni pensiero finito" (*ibid.*). Come in Max Müller la mitologia, così per Lévi-Strauss, anche se in un senso certamente diverso, le nozioni magico-religiose rappresentano in qualche modo una malattia del linguaggio, l'"ombra opaca" che il linguaggio getta sul pensiero e che impedisce durevolmente la saldatura fra significazione e conoscenza, fra lingua e pensiero.

Il predominio del paradigma cognitivo fa sì che, in Lévi-Strauss, l'evento dell'antropogenesi sia visto unicamente nei suoi aspetti gnoseologici, come se, nel diventare umano dell'uomo, non fossero necessariamente e innanzitutto in questione implicazioni etiche (e, forse, anche politiche). Ciò che vorremmo qui suggerire è che quando, in seguito a una trasformazione il cui studio non è compito delle scienze umane, il linguaggio è apparso nell'uomo, a far problema non può essere stato soltanto, secondo l'ipotesi di Lévi-Strauss, l'aspetto cognitivo dell'inadeguazione fra significante e significato che costituisce il limite della conoscenza umana. Altrettanto e, forse, ancor più decisivo deve essere stato, per il vivente che si è scoperto parlante, il problema dell'efficacia e della veridicità della sua parola, cioè di che cosa potesse garantire il nesso originale fra i nomi e le cose, e fra il soggetto che è diventato parlante - e, quindi, capace di asserire e promettere - e le sue azioni. Per un tenace pregiudizio forse

legato alla loro professione, gli scienziati hanno sempre considerato l'antropogenesi come un problema di ordine esclusivamente cognitivo, come se il diventar umano dell'uomo fosse soltanto una questione di intelligenza e di volume cerebrale e non anche di *ethos*, come se intelligenza e linguaggio non ponessero anche e innanzitutto problemi di ordine etico e politico, come se l'*homo sapiens* non fosse, anche, e magari proprio per questo, un *homo iustus*.

I linguisti hanno spesso cercato di definire la differenza fra il linguaggio umano e quello animale. Benveniste ha opposto in questo senso il linguaggio delle api, codice di segnali fisso e il cui contenuto è definito una volta per tutte, alla lingua umana, che si lascia analizzare in morfemi e fonemi la cui combinazione permette una potenzialità di comunicazione virtualmente infinita (Benveniste [3], p. 62). Ancora una volta, tuttavia, la specificità del linguaggio umano rispetto a quello animale non può risiedere soltanto nelle peculiarità dello strumento, che ulteriori analisi potrebbero ritrovare - e, di fatto, continuamente ritrovano - in questo o quel linguaggio animale; essa consiste, piuttosto, in misura certo non meno decisiva, nel fatto che, unico tra i viventi, l'uomo non si è limitato ad acquisire il linguaggio come una capacità fra le altre di cui è dotato, ma ne ha fatto la sua potenza specifica, *ha messo, cioè, in gioco nel linguaggio la sua stessa natura*. Come, nelle parole di Foucault, l'uomo "è un animale nella cui politica ne va della sua vita di essere vivente", così egli è anche *il vivente nella cui lingua ne va della sua vita*. Queste due definizioni sono, anzi, inseparabili e dipendono costitutivamente l'una dall'altra. Al loro incrocio si situa il giuramento, inteso come l'operatore antropogenetico attraverso cui il vivente, che si è scoperto parlante, ha deciso di rispondere delle sue parole e, votandosi al *logos*, di costituirsi come il "vivente che ha il linguaggio". Perché qualcosa come un giuramento possa aver luogo, è necessario, infatti, poter innanzitutto distinguere, e articolare in qualche modo insieme, vita e linguaggio, azioni e parole - e questo è precisamente ciò che l'animale, per il quale il linguaggio è ancora parte integrante della sua prassi vitale, non può fare. La prima promessa, la prima - e, per così dire, trascendentale - *sacratio* si produce attraverso questa scissione, in cui l'uomo,

opponendo la sua lingua alle sue azioni, può mettersi in gioco in essa, può promettersi al *logos*.

Qualcosa come una lingua umana ha potuto, infatti, prodursi solo nel momento in cui il vivente, che si è trovato cooriginariamente esposto tanto alla possibilità della verità che a quella della menzogna, si è impegnato a rispondere con la sua vita delle sue parole, a testimoniare in prima persona per esse. E come il *mana* esprime, secondo Lévi-Strauss, l'inadeguatezza fondamentale fra significante e significato, che costituisce "la servitù di ogni pensiero finito", così il giuramento esprime l'esigenza, per l'animale parlante in ogni senso decisiva, di mettere in gioco nel linguaggio la sua natura e di legare insieme in un nesso etico e politico le parole, le cose e le azioni. Solo per questo qualcosa come una storia, distinta dalla natura e, tuttavia, a essa inseparabilmente intrecciata, ha potuto prodursi.

29. È nel solco di questa decisione, nella fedeltà a questo giuramento, che la specie umana, per la sua sventura come per la sua ventura, in qualche modo ancora vive. Ogni nominazione è, infatti, duplice: è benedizione o maledizione. Benedizione, se la parola è piena, se vi è corrispondenza fra il significante e il significato, fra le parole e le cose; maledizione se la parola resta vana, se permangono, fra il semiotico e il semantico, un vuoto e uno scarto. Giuramento e spergiuro, bene-dizione e male-dizione corrispondono a questa duplice possibilità iscritta nel *logos*, nell'esperienza attraverso cui il vivente si è costituito come essere parlante. Religione e diritto tecnicizzano questa esperienza antropogenetica della parola nel giuramento e nella maledizione come istituzioni storiche, separando e opponendo punto per punto verità e menzogna, nome vero e nome falso, formula efficace e formula scorretta. Ciò che era "detto male" diventa in questo modo maledizione in senso tecnico, la fedeltà alla parola cura ossessiva e scrupolosa delle formule e dei riti appropriati, cioè *religio* e *ius*. L'esperienza performativa della parola si costituisce e si separa così in un "sacramento del linguaggio" e questo in un "sacramento del potere". La "forza della legge" che regge le società umane, l'idea di enunciati linguistici che obbligano

stabilmente i viventi, che possono essere osservati o trasgrediti, derivano da questo tentativo di fissare l'originaria forza performativa dell'esperienza antropogenetica, sono, in questo senso, un epifenomeno del giuramento e della maledizione che l'accompagnava.

Prodi apriva la sua storia del "sacramento del potere" con la constatazione che noi siamo oggi le prime generazioni che vivono la propria vita collettiva senza il vincolo del giuramento e che questo mutamento non può non implicare una trasformazione delle modalità di associazione politica. Se questa diagnosi coglie in qualche misura nel vero, ciò significa che l'umanità si trova oggi davanti a una disgiunzione o, quanto meno, a un allentamento del vincolo che, attraverso il giuramento, univa il vivente alla sua lingua. Da una parte sta ora il vivente, sempre più ridotto a una realtà puramente biologica e a nuda vita, e, dall'altra, il parlante, separato artificiosamente da esso, attraverso una molteplicità di dispositivi tecnico-mediatici, in un'esperienza della parola sempre più vana, di cui gli è impossibile rispondere e in cui qualcosa come un'esperienza politica diventa sempre più precaria. Quando il nesso etico - e non semplicemente cognitivo - che unisce le parole, le cose e le azioni umane si spezza, si assiste infatti a una proliferazione spettacolare senza precedenti di parole vane da una parte e, dall'altra, di dispositivi legislativi che cercano ostinatamente di legiferare su ogni aspetto di quella vita su cui sembrano non avere più alcuna presa. L'età dell'eclissi del giuramento è anche l'età della bestemmia, in cui il nome di Dio esce dal suo nesso vivente con la lingua e può soltanto essere proferito "in vano".

E' forse tempo di mettere in questione il prestigio di cui il linguaggio ha goduto e gode nella nostra cultura, in quanto strumento di potenza, efficacia e bellezza incomparabili. Eppure, considerato in se stesso, esso non è più bello del canto degli uccelli, non è più efficace dei segnali che si scambiano gli insetti, non più potente del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria. L'elemento decisivo che conferisce al linguaggio umano le sue virtù peculiari non è nello strumento in se stesso, ma nel posto che esso lascia al parlante, nel suo predisporre dentro di sé una forma in cavo che il locutore deve ogni volta assumere per parlare. Cioè: nella relazione etica che si

stabilisce fra il parlante e la sua lingua. *L'uomo è quel vivente che, per parlare, deve dire "io", deve, cioè, "prendere la parola", assumerla e farla propria.*

La riflessione occidentale sul linguaggio ha impiegato quasi due millenni per isolare, nell'apparato formale della lingua, la funzione enunciativa, l'insieme di quegli indicatori o *shifters* ("io", "tu", "qui", "ora" ecc.) attraverso i quali colui che parla assume la lingua in un atto concreto di discorso. Ciò che la linguistica non è, però, certamente in grado di descrivere è l'*ethos* che si produce in questo gesto e che definisce l'implicazione specialissima del soggetto nella sua parola. È in questa relazione etica, il cui significato antropogenetico abbiamo cercato di definire, che il "sacramento del linguaggio" ha luogo. Proprio perché, a differenza degli altri viventi, l'uomo per parlare deve mettersi in gioco nella sua parola, egli può, per questo, benedire e maledire, giurare e spergiurare.

Alle origini della cultura occidentale, in un piccolo territorio ai confini orientali dell'Europa, era apparsa un'esperienza di parola che, tenendosi nel rischio tanto della verità che dell'errore, aveva pronunciato con forza, senza né giurare né maledire, il suo sì alla lingua, all'uomo come animale parlante e politico. La filosofia comincia nel momento in cui il parlante, contro la *religio* della formula, mette risolutamente in questione il primato dei nomi, quando Eraclito oppone *logos* a *epea*, il discorso alle parole incerte e contraddittorie che lo costituiscono o quando Platone, nel *Cratilo*, rinuncia all'idea di una corrispondenza esatta fra il nome e la cosa nominata e, insieme, avvicina onomastica e legislazione, esperienza del *logos* e politica. La filosofia è, in questo senso, costitutivamente critica del giuramento: essa mette, cioè, in questione il vincolo sacramentale che lega l'uomo al linguaggio, senza per questo semplicemente parlare a vanvera, cadere nella vanità della parola. In un momento in cui tutte le lingue europee sembrano condannate a giurare in vano e in cui la politica non può che assumere la forma di una *oikonomia*, cioè di un governo della vuota parola sulla nuda vita, è ancora dalla filosofia che può venire, nella sobria consapevolezza della situazione estrema cui è giunto nella sua storia il vivente che ha il linguaggio, l'indicazione di una linea di resistenza e di svolta.

✧ Nell'*Opus postumum* Kant ricorre all'immagine mitica del giuramento degli dèi al momento di spiegare uno dei punti più ardui della sua dottrina, lo schematismo trascendentale, che gli interpreti moderni, sviluppando un'intuizione di Schelling, tendono a collegare col problema del linguaggio. Kant scrive: "Lo schematismo dei concetti dell'intelletto [...] è un istante nel quale metafisica e fisica congiungono insieme le loro sponde *Styx interfusa*" (XXII, p. 487). La citazione latina proviene da un passo delle Georgiche (IV, 480) in cui Virgilio evoca l'acqua della palude stigia in termini foschi, che rimandano alla sua funzione di "grande e terribile giuramento degli dèi": *tardaue palus inamabilis unda / alligat et novies Styx interfusa coerces*. Lo schematismo (il linguaggio) congiunge per un istante in una sorta di giuramento due regni che sembrano dover restare per sempre divisi.

Bibliografia*

Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Aujoulat, N., *Le néoplatonisme alexandrin. Hiérocès d'Alexandrie: filiations intellectuelles et spirituelles d'un néoplatonicien*, Brill, Leiden 1986.

Benjamin, W., *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. 1, 1977.

Benveniste [1]: Benveniste, E., *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, in "Revue de l'histoire des religions", 1948, pp. 81-94.

Benveniste [2]: Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, voll. 1-2, 1969.

Benveniste [3]: Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, vol. 1, 1966.

Benveniste [4]: Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, vol.-2, 1974.

Bickermann, E., *À propos de la phénoménologie religieuse*, in "Revue des études juives", XCIX, 1935 (ora in Id., *Studies in Jewish and Christian History*, Brill, Leiden 1986).

Bollack, J., *Styx et serments*, in "Revue des études grecques", 71, 1958, pp. 1-35.

Cassirer, E., *Sprache und Mythos* 1959 (trad. it. *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore, Milano 1961).

Dumézil [1]: Dumézil, G., *Mythe et épopée*, 1.1, Gallimard, Paris 1968.

Dumézil [2]: Dumézil, G., *Mythe et épopée*, t. 3, Gallimard, Paris 1973.

Dumézil [3]: Dumézil, G., *Idées romaines*, Gallimard, Paris 1969.

Dumézil [4]: Dumézil, G., *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 2001.

Faraone, C.A., *Curses and Blessings in Ancient Greek. Oaths*, in "Journal of Ancient Near Eastern Religions", 5, 2006, pp. 140-158.

Fowler, W.W., *Roman Essays and Interpretations*, Clarendon Press, Oxford 1920.

Fraenkel, H., *Zur Geschichte des Wortes "fides"*, in "Rheinisches Museum", LXXI, 1916.

Gernet [1]: Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris 1968.

Gernet [2]: Gernet, L., *Le droit pénal de la Grèce antique*, in AA.W., *Du châtement dans la cité*, École française de Rome, Roma 1984.

Glotz, G., *lusiurandum*, in Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*.

Güntert, H., *Von der Sprache der Götter und Geister*, Niemeyer, Halle 1921.

Hendrickson, G.L., *Archilochus and the Victims of His lambics*, in "American Journal of Philology", 61, 1926, pp. 101-127.

Hirzel, R., *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig 1902.

Imbert, J., *De la sociologie au droit: la fides romaine*, in "Mélanges Lévy-Brulil", Paris 1959.

Kraus, *CMysterium und Metapher*, Aschendorf, Münster 2007.

Lévi-Strauss, C., *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950.

Loraux, N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, Paris 1997 (trad. it. *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006).

Magdelain, A., *Ius Imperium Auctoritas*, Ecole française de Rome, Roma 1990.

Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950.

Meillet, A., *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion, Paris 1975.

Milner, J.-C., *De la syntaxe à l'interprétation*, Seuil, Paris 1978.

Müller, M., *Lectures on the Origin and Growth of Religion (Hibbert Lectures)*, Longmans, London 1878.

Noailles [1]: Noailles, P., *Du droit sacré au droit civil. Cours de droit romain approfondi (1941-42)*, Recueil Sirey, Paris 1949.

Noailles [2]: Noailles, P., *Fas et jus. Etudes de droit romain*, Les Belles Lettres, Paris 1948.

Plescia, J., *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Florida State University Press, Tallahassee 1970.

Prodi, P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.

Pufendorf, S., *De jure naturae et gentium*, Akademie Verlag, Berlin 1998 (1^a ed. 1672).

Riccobono, S. (a cura di), *Fontes iuris Romani antejustiniani*, I, *Leges*, Firenze 1941.

Scholem, G., *Judaica*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.

Thomas, Y., *Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce*, in "Micrologus", VII, 1999.

Torricelli, P., *Sul greco horkos e la figura lessicale del giuramento*, in "Atti Accad. naz. dei Lincei", 36, 1981, pp. 125-142.

Usener, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre der religiösen Begriffsbildung*, Klosterman, Frankfurt am Main 1985 (1^a ed. 1896).

Wessely, K., *Ephesia Grammata*, Jahresbericht des Franz Joseph Gymnasium, Wien 1886, p. 210.

Wittgenstein, L., *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969 (trad.it. *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978).

Ziebarth, E., *Der Fluch im griechischen Recht*, in "Hermes", 30, 1895, pp. 57-70.

* La presente Bibliografia comprende soltanto i titoli citati nel testo. La traduzione italiana di opere straniere, che, ove possibile, viene citata, è stata, se necessario, modificata in aderenza ai testi originali.

Indici

Indice dei nomi

- Agamben, Giorgio, 20, 52,
Agostino, 44, 57, 66,78.
Alano di Lilla, 12.
Alighieri, Dante, 77.
Ammonio, 44.
Anseimo d'Aosta, 71.
Aristotele, 26, 44, 60, 80.
Aujoulat, Noël, 6.
Benjamin, Walter, 70.
Benveniste, Émile, 7, 9, 15, 17-19, 21,35-36,41,44,53-54,
60, 64, 74-75, 93.
Bickermann, Elias, 19,42.
Bollack, Jean, 17-18.
Bouché-Leclercq, Auguste, 50.
Burnouf, Émile, 13.
Caronda, 51, 53.
Cassirer, Ernst, 22, 64-65.
Cesare, Gaio Giulio, 34.
Cicerone, Marco Tullio, 6, 31-35, 44, 47, 88.
Cleante, 11.
Codrington, Robert Henry, 20. Cotta, 34.
Crisippo, 11, 81.
Danz, Heinrich, 66.
Daremborg, Charles, 50. Demostene, 47,
Dione di Prusa, 51.
Dumézil, Georges, 10, 14-15, 23, 25-26,35,37.
Durkheim, Emile, 21.
Empedocle, 46-47.
Ennio, Quinto, 35.
Eraclito, 98.
Eschilo, 31.
Esichio, 46.

Esiodo, 10, 12,26, 59,89.
Faraone, Christopher, 50,
Festo, 41, 55, 83, 87-88.
Filone, 7,28, 30-32, 46, 68, 70. Foucault, Michel, 94.
Fowler, William, 52.
Frankel, Eduard, 35,
Freud, Sigmund, 21, 54.
Gaio, 28, 33, 82.
Gellio, Aulo, 85.
Gemet, Louis, 17,23, 48-49, 83.
Glotz, Gustave, 26, 42,44, 50, 82.
Gracco, Tiberio, 33.
Güntert, Hermann, 67.
Hendrickson, George, 50,
Hirzel, Rudolf, 6, 11, 35, 41-43, 45-47,81.
Hobbes, Thomas, 9.
Ierocle, 5-6.
Imbert, Jean, 38.
Ippocrate, 45.
Kant, Immanuel, 71, 99.
Kraus, Cyprian, 63.
Kuhn, Adalbert, 13.
Leéuw, Gerardus van der, 19.
Leumann, Manu, 60.
Lévi-Strauss, Claude, 21-22, 91 -92, 94.
Lévy-Brulil, Lucien, 9.
Licurgo, 5-6, 47,
Lisia, 82.
Livio, Tito, 34.
Loraux, Nicole, 9-12, 60.
Lucrezio Caro, l'ito, 59.
Luther, jorg, 60.
Lydo, A., 67.
Macrobio, 66.
Magdelain, André, 87.
Maimonide, 68-70, 72.
Marett, Robert, 20.
Mauss, Marcel, 21, 24-25, 91,
Meillet, Antoine, 14, 19, 36, 87.
Milner, Jean-Claude, 65.

Müller, Max, 13, 20, 22, 92.
Noailles, Pierre, 41, 83-86, 88.
Omero, 12, 35,43.
Otto, Rudolf, 21.
Overbeck, Franz, 23.
Paolo, 53, 79.
Pauli, August Friedrich, 50.
Pindaro, 46.
Platone, 11-12,39-40, 57,98.
Plescia, Joseph, 11, 39, 81-82.
Plinio il Vecchio, 34, 67.
Plutarco, 41.
Prodi, Paolo, 3-6,23, 96.
Pufendorf, Samuel, 8.
Regolo, Attilio, 31-32.
Riccobono, Salvatore, 87.
Rohde, Erwin, 82.
Rubirio, 38.
Rudolf, Otto, 21.
Saglio, Edmond, 50.
Schelling, Friedrich, 99.
Scholem, Gershom, 69-70.
Schrader, Eduard, 42.
Servio, 9, 60.
Solone, 51.
Svetonio Tranquillo, Gaio, 39.
Tacito, Publio Cornetio, 38.
Talete, 27, 60.
Taziano, 77.
Tertulliano, Quinto Settimo Fiorente, 77-78.
Thomas, Yan, 33,
Tiberio, imperatore, 38-39.
Tommaso d'Aquino, 72.
Torricelli, P., 9.
Tucidide, II.
Ulpiano, Eneo Domizio, 28, 39.
Usener, Hermann, 13, 61-63.
Varrone, Marco Terenzio, 87-88.
Virgilio Marone, Publio, 77, 99.
Wesseiy, Karl, 67.

Wissowa, Georg, 50, 66.

Wittgenstein, Ludwig, 73,76.

Ziebarth, Erich, 48-51.

Indice del volume

Il sacramento del linguaggio

Bibliografia

Indice dei nomi